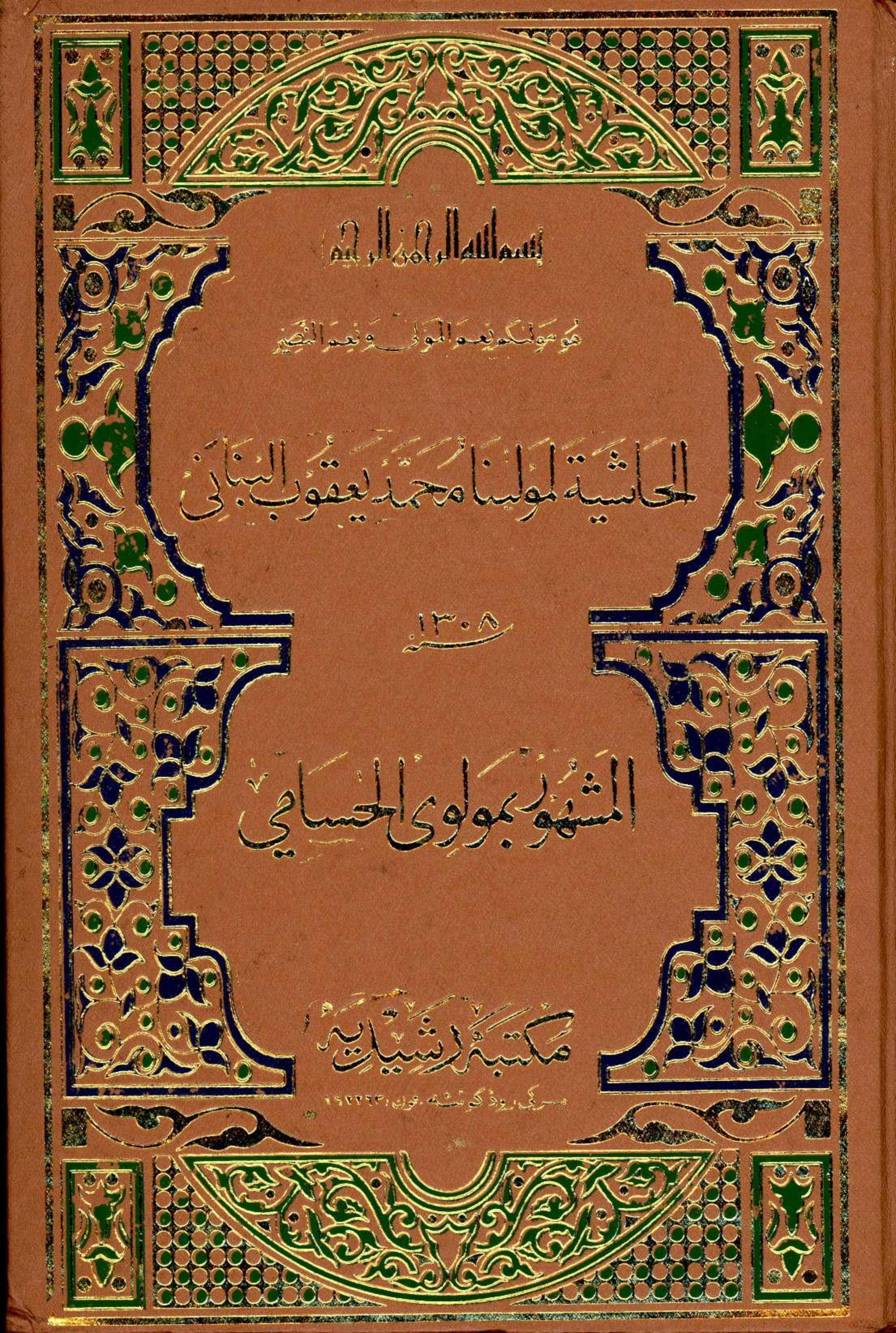
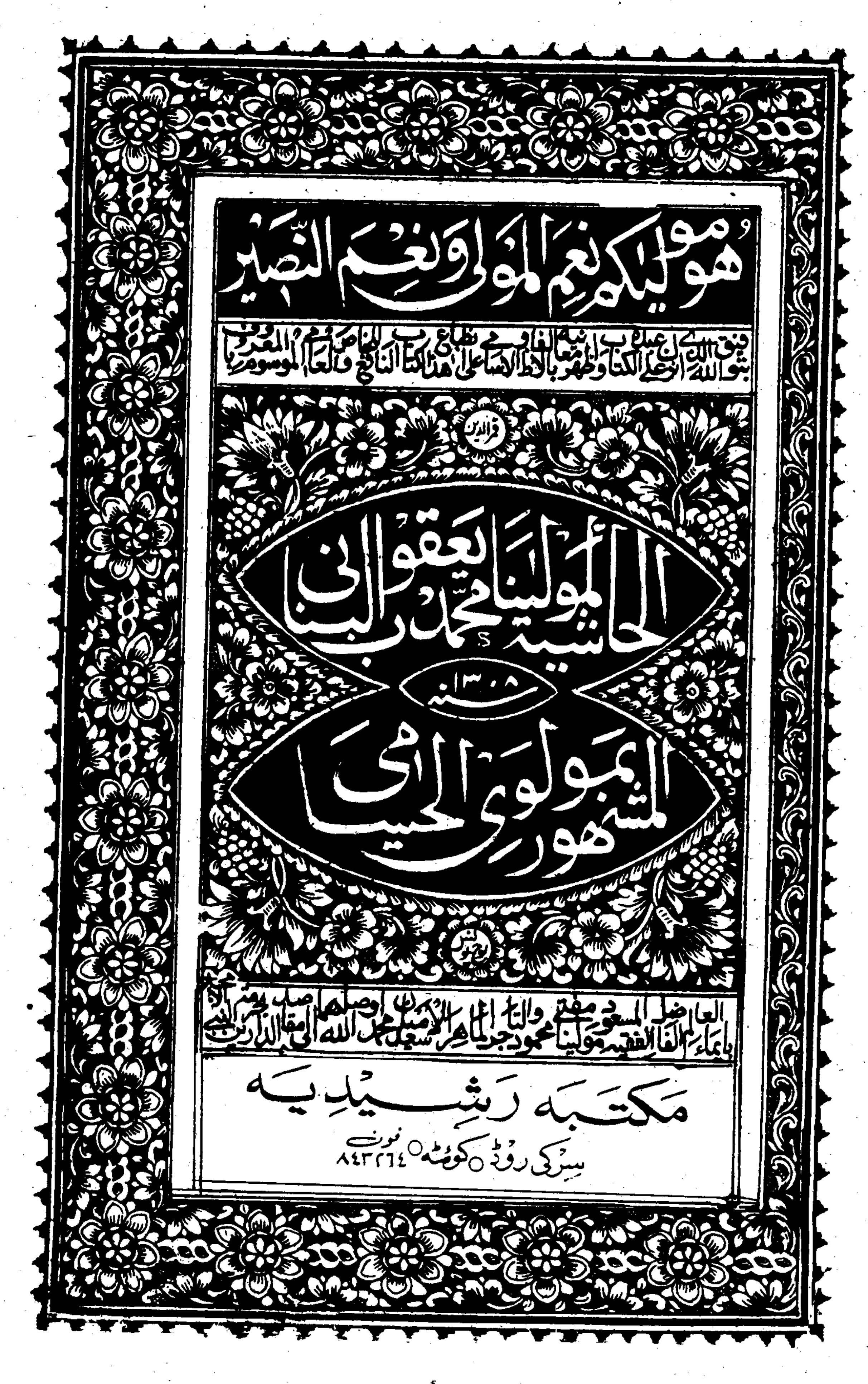


بسم الله الرحمن الرحيم
هو مولكم نعم المولى ونعم النصير
الحاشية لمولينا محمد يعقوب البنانى
سنه ۱۳۰۸
المشهور بمولوی الحسامي
مكتبة رشيدية
سرکی روڈ کوئٹہ. فون: ۱۶۲۲۶۳


هو مولیکم نعم المولی ونعم النصیر
حاشیة المولینا محمد یعقوب البنانی
سنة ١٣٠٨
المشهور بمولوی الحسامی
مکتبه رشیدیه
سرکی روڈ ○ کوئٹہ ○ فون ٨٤٣٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

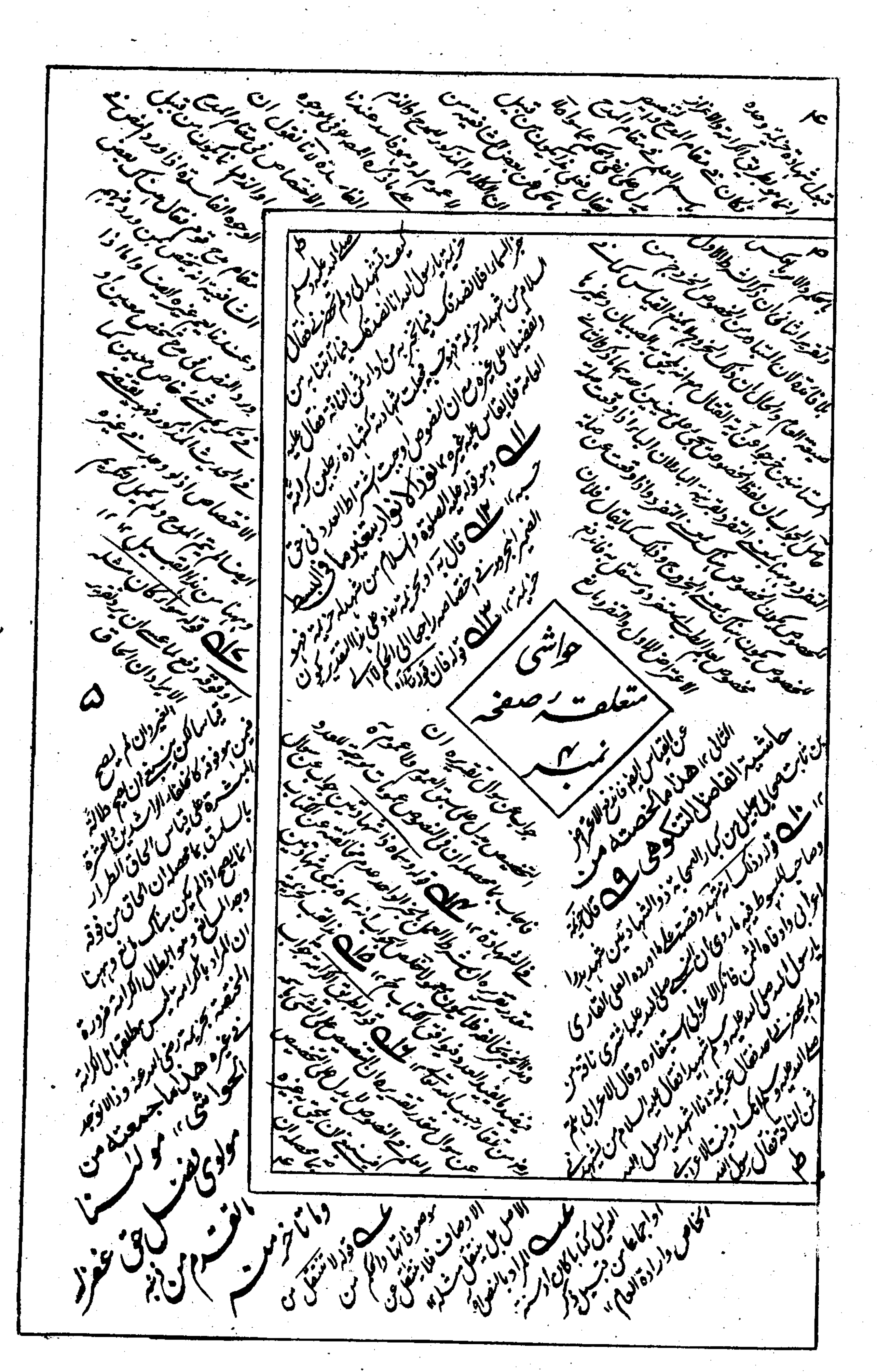
باب القياس

وهذه اللطائف موجودة في كثير من مواضع هذا الكتاب فلا تغفل وهو يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه لغة وشرعا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ووجه الحصار ان الشيء اما ان يعتبر باعتبار ذاته اولا وح اما ان يعتبر باعتبار امر داخل فيه اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما هو خارج مانع ودافع له اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء اولا بل يتوقف الشيء عليه اذ لا وجه لاعتبار ما لا علاقة بين ذلك الامر وبينه اما الاول وهو بيان نفس القياس



فالقياس هو التقدير لغة يقال في اللغة قس النعل بالنعل اي قدره به و
اجعله نظير الآخر النعل وان كان مؤنثا سماعيا الا انه ذكر الضمير نظرا الى
ظاهر اللفظ والفقهاء لما اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية
سموا ذلك الاخذ قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وجعله مساويا له
في الحكم والعلة هذا بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي و
يعلم منه ان اخذ الفرع من الاصل انما يكون قياسا اذا كان مساويا له في
الامرين المذكورين ففيه نوع تنبيه على حد القياس بانه ابانة

مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الابانة لان المثبت
هو الله تعالى والقياس مظهر وزيد لفظ المثل لان الاوصاف لا تنتقل وذكر
لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب عنه للعجز عن فهمه واما شرطه اى القياس فاربعة فالاول ان لا
يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كقبول شهادة خزيمة
وحده وذلك انه شهد النبي صلى الله عليه وسلم في انه صلى الله عليه وسلم اوفى الاعرابي
ثمن ناقته وانه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك القبول كان حكما
ثبت بالنص اختصاصا اى اختصاص خزيمة به اى بالحكم فان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا ذوي عدل
منكم موجب للعدد وقد خص منه خزيمة بقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة فهو حسبه وسماه ذا شهادتين بطريق الكرامة فيمتنع الحاق
غيره به سواء كان مثله او فوقه لتادية الحاقه به الى ابطال الكرامة الموجبة
لانقطاع الشركة كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة



۴

حواشي متعلقه صفحه نمبر ۴

حاشية الفاضل الشكوهي ... هذا ما لخصته من ...

۵

هذا ما جمعته من الحواشي ۱۲ مولانا مولوي فضل حق غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر

للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة والجملة معللة لقوله كقبول شهادة خزيمة والاصل عند الجمهور هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلة فالاصل هو البر مثلا وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه وعند البعض هو الحكم في المحل المنصوص عليه وقس على معنى الاصل معنى الفرع وهو المحل او الحكم الثابت فيه بالقياس والشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس اي عادلا مائلا عنه فضمير به يرجع الى الاصل ظاهرا او الى حكمه تقديرا وهو في محل الرفع بمعدولا وهذا الشرط مغن عن الشرط الاول لكونه من اقسامه قال الآمدي في الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه اصلا وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ كاعداد ركعات و نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له



فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا
كضرب الدية على العاقلة كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة
فانه ثبت مخالفا للقياس بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك
منكم قهقهة في الصلوة فليعد الوضوء والصلوة جميعا لان الطهارة تزول
بالنجاسة ولم يوجد ههنا فلا يمكن الحاق غيرها بها فلا يقاس عليها صلوة
الجنازة وسجدة التلاوة والشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص احترز به عن الحكم الثابت بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي
اعتبرها الشارع في الحكم والمراد بالنص النص حقيقة

حكم الاصل الى الفرع بالاطلاق والتقييد وغيرهما مما يتعلق بنفس الحكم وانما يتغير

كالكتاب والسنة او حكما كالاجماع ويؤيده ما وقع في بعض كتب الاصول
الثابت بالكتاب والسنة والاجماع بعينه اي بعين ذلك الحكم اي بلا تغيره
في الفرع الى فرع هو اي الفرع نظيره اي الاصل ولا نص فيه اي في
الفرع سواء كان موافقا له او مخالفا عنه وهذا الشرط يتضمن خمسة شروط
التعدية بان يكون النص معلولا بعلة متعدية لا قاصرة وكون الحكم شرعيا
وعدم تغيره في الفرع ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانه يتم بالجميع جعل الكل
شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من
شروطها كذا في الشرح فلا يستقيم هذا تفريع قوله الحكم الشرعي التعليل
لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة كما ذهب اليه بعض الشافعية وبعض اهل
العربية لانه اي لان اثبات اسمها لها بجامع ان معنى الخمر انما يطلق عليه اسم
الخمر لمخامرة العقل لان العصير قبل الشدة المطربة وبعد زوالها لا يسمى خمرا
واذا اشتد يسمى بذلك فيظن بحكم الدوران ان العلة للتسمية هي الشدة فيجوز
اطلاق ذلك الاسم على كل مسكر مشتد كالنبيذ ليس بحكم شرعي وان
استلزم حكما شرعيا بعد اثباته وهو حرمة النبيذ مثلا لكونه مسمى بالخمر



داخلا تحت قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها ووجوب الحد بشرب القليل
والكثير منها وقلنا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعايته سبب للوضع
وترجيح الاسم على الغير لا انها سبب الاطلاق وحتى لا يطلق القارورة على
الدن لقرار المائع فيه فلا يصح اطلاق اسم الخمر على النبيذ لانه ان اطلق مجازا
الانواع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق عليه حقيقة فلا بد
من وضع العرب فان ثبت فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة
لان علته هو الوضع لا غير ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي
هذا تفريع لقوله بعينه قال الشافعي موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل
الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم وهذا لا
يضر لان العبد ليس من اهل التكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح وقلنا لا
يستقيم هذا التعليل لكونه اي التعليل تغيرا للحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها اي الحرمة متعلق بقوله تغييرا في الفرع
وهو الذمي عن الغاية متعلق باطلاقها لانه لا يمكن انتهاء الحرمة في الذمي
الى الكفارة لانه ليس باهل لها لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير

وهذا يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون تغيرا

لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن

التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من

الناسي في الفطر كلمة في بمعنى اللام زيدت لتقوية العمل فان من نسي الصوم

فقد نسي ان اكل مثلا مفطر للصوم او المراد في مسئلة الفطر كذا في بعض

شروح البزدوي والاولى ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل و

الشرب والجماع لانه مفطر له صورة وان لم يكن مفطرا في الناسي حكما الى

المكره والخاطي في عدم الافطار كما قال به الشافعي وهذا تفريع قوله الى فرع

هو نظيره لان عذرهما اي الخاطي والمكره دون عذره اي الناسي لانه امر

سماوي منسوب الى صاحب الحق قال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك

واما الخطاء فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطي وكذا الاكراه مضاف الى

صنع غير صاحب الحق مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

بخلاف النسيان فانه مما جبل عليه الانسان فكان من الرحمن فكان تعدية
اى تعدية الحكم من الناسى اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا
ولا يستقيم لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين هذا تفريع قوله ولا نص
فيه اعلم ان عامة علمائنا لا يجوزون التعليل فى موضع وجد النص فى الفرع
سواء كان موافقا او مخالفا كما مر وعند الشافعى لا يجوز ان كان مخالفا له
ويجوز ان كان موافقا له سواء ثبت زيادة اولا واختار مشائخ سمرقند انه
يجوز ان كان موافقا له من غير زيادة لانه يجوز تعاضد الادلة ولذا كثر
فى كتب الاصول الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ثم
ان الشافعى يشترط صفة الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل وصفة الايمان ايضا فى مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة
حتى لم يجوز صرفها الى الكفار الفقراء قياسا على الزكوة وهو ضعيف
لانه اى تعليل الشافعى فى هذه الامور تعدية للحكم الى ما اى الى الفرع الذى
فيه نص بتغييره وهو لا يجوز لانه ان كان موافقا فلا حاجة الى التعليل وان

كان مخالفا يبطل التعليل والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل المعلل بعد
التعليل على ما كان قبله اي قبل التعليل لان تغير حكم النص في نفسه اي في
نفس التغير او في نفس النص بان تغير مفهومه لغة وعرفا يكون فيه احتراز
عن تغير النص من الخصوص الى العموم الحاصل بالتعليل بالرأي باطل سواء
حصل التغير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او في الفرع كما ابطلناه اي
التغير في الفرع بقوله ولا نص فيه وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان
يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله فيدل على تخصيص النص بالنص الوارد
في المقيس عليه وظاهر عبارة المتن تدل على شموله النص في الاصل والفرع
كما اشرنا وقد اورد فخر الاسلام بعد هذا الشرط امثلة تغير النص المعلل بعضها
في الفرع فاعترض الشارحون عليه بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في
الفرع لا في الاصل وفيه نظر لجواز ان يكون امثلة لمطلق تغير النص سواء كان في الاصل او
في الفرع وان كان سياق الكلام يقتضي تخصيص نص الاصل ويوافق ما ذكره ههنا

كلام صاحب التوضيح حيث قال فان لا يغير القياس حكم النص واعترض
عليه صاحب التلويح بعد ما قال وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغير حكم
النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره بقوله فعلى هذا لا حاجة
الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال
على الحكم المتعدى وعدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المتعدى في الفرع و
جوابه انه لما كان المراد تغير النص في الجملة سواء كان هذا النص في حكم الاصل
او غيره ففي كيف يكون هذا الشرط مستغنى عنه بالشرط السابق المخصوص
بالفرع نعم يمكن ان يقال ان تعميم النص بحيث يشمل نص الاصل والفرع بعد
ذلك الشرط مما لا فائدة فيه بل يجب ان يقال ان يبقى حكم نص الاصل كما في
عبارة فخر الاسلام ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا بان يجعل اللام في
الاصل بدلا عن المضاف اليه اي نص الاصل ويؤيده قوله كما ابطلناه في الفرع
نوع تائيد ولما ورد على هذا الاصل نقوض شرع في اجوبتها بقوله وانما
خصصنا اي اخرجنا القليل من قوله صلى الله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام

الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة لان الاصل ان المستثنى منه
اذا لم يكن مذكورا يقدر موافقا للمستثنى ولن يثبت خلاف الاحوال
الا في الكثير لان المراد من التساوي التسوية بالكيل لانها المعتبرة شرعا وهو
لا يتصور الا في الكثير القابل للكيل فصار التغير حاصلا بالنص حال كونه
مصاحبا للتعليل اي موافقا له يعني ان تعليلنا بالكيل وافق التغير الذي
حصل بدلالة النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد والتعليل
يدل عليه ايضا فتوافقا لا به اي لا ان التغير حصل بالتعليل كما زعم الخصم وقال
انكم غيرتم النص المذكور حيث جعلتم علة الربوا القدر والجنس وهو
غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربوا فيكون هذا التعليل مغيرا للنص وحاصل الجواب

١٤

ان المغير هو دلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه ان الاستثناء يدل على
عموم النص للقليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين فيقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقملة
والبرغوث لا يدخل تحت النهي وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل
بالنص جواز الاستبدال في باب الزكوة فان جوازه ثبت بالنص اي
بدلالة النص او باقتضائه كما اختلف عباراتهم والمراد بالنص النصوص
الواردة في ضمان الارزاق وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء لا بالتعليل كما اورده الخصم علينا بانكم غيرتم النص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون قيمته حيث جوزتم دفع القيمة بالعلة دفع حاجة الفقير اجاب بان

١٥

التغيير بل لتنال النص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد اى ايفاء ما وعد

الله بقوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها للفقراء لاجل كون

الموعود رزقا لهم اى للفقراء مما متعلق بقوله بانجاز اوجب الله لاجل

نفسه فيه تنبيه على ان الزكوة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء

حتى يتغير النص بالتعليل وحق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل ايضا

الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه وانما يصرف اليهم ايفاء للوعد

على الاغنياء بالنصوص المذكورة متعلق باوجب من مال المسمى اى معين

كالابل والبقر والشاة وكلمة من بيان لقوله مما اوجب وقوله لا يحتمله صفة

المال المسمى والضمير المنصوب يعود الى الانجاز مع اختلاف المواعيد

الالهية وهى الارزاق المختلفة بحسب اختلاف الحوائج كالماكول

والمشروب والملبوس والمركوب والمسكن الى غير ذلك وقوله يتضمن خبر

لان اى يتضمن ذلك الامر الاذن من الله تعالى بالاستبدال اى استبدال

الشاة بالقيمة التي يتوصل بها الى الحوائج والغاء اسم الشاة وحاصل الدليل ان الزكوة مخصصة هي حق الله تعالى ابتداء وانما يصرف الى الفقراء لايفاء الوعد ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة وانما يندفع بمطلق المال فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم من مال معين غير واف لما وعده دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة لكن يرد عليه ان وجوب الشاة لما كان بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته او باقتضائه فكيف رجحا الدلالة والاقتضاء على العبارة وايضا قد علم منه تعارض العبارة بالاقتضاء وقد ذكر بعض اصحاب التحقيق من شراح اصول فخر الاسلام انه ما وجد نظير لمعارضة الاقتضاء بما تقدمت من الاقسام اي الدلالة والاشارة و العبارة والجواب انه لا معارضة هنا

فانه لا يدل عبارة النص على حكم ودلالة النص على حكم اخر معارض لم
بل اسم الشاة المدلول عليه بالعبارة كان محتملا لان يكون مدلوله هي الشاة
بعينه وان يكون الواجب دفع حاجة الفقير ويكون ذكر الشاة بيانا لمقدار
الواجب بقرينة النصوص الدالة على ان ايجاب الزكوة لايفاء المواعيد
فصار حمله على بيان مقدار الواجب بطريق الضرورة اولى لان حكم النص
غير متعين فانه يفهم من عبارة النص حكم ومن دلالته حكم اخر لكن لا
معارض بل بالقرينة المذكورة ولعل الدلالة محمولة على معناها اللغوي
فيرجع الى الاقتضاء فصار التغير بالنص خبر لقوله صار حال كونه مجامعا
للتعليل لا بالرأي بالتعليل ولما ورد عليه انه لا فائدة في هذا التعليل بعد
حصول التغير بالنص اشار الى دفعه بقوله وانما التعليل لحكم شرعي اخر
مغاير للحكم الاول اعني جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص وهو اي

١٨



ذلك الحكم الشرعي المغائر للحكم الاول صلاح المحل كعين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به
صلاحيته بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من
الاوساخ ولهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار
تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه
الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية
الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا عللناه بكونها
رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى
الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فههنا ثلثة احكام احدها
ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة
النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة



ولا يدل جواز الاستبدال على صلاحية القيمة بل انما يدل على الغاء اسم
الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم
منه صلاحية القيمة حتى لا يحتاج الى التعليل وليس في هذا الحكم تغيرا
للنص الدال على وجوب الشاة بل تغييره بدلالة النص الامر بايفاء حق
الفقير كما علمت بدوام حال من المحل والصرف فيه متلبسا بارادة
دوام يده اي الفقير عليه اي على ذلك المحل بعد الوقوع ظرف الصرف
لله تعالى حال كون وقوع المحل لله تعالى بابتداء اليد وحاصله ان المحل
يصير مصروفا الى الله تعالى اولا ثم يدوم يد الفقير بعد وصولها اليه قال
صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فكان
قبضة الفقير قبضتان باعتبار الابتداء والبقاء الاولى لله تعالى و
الاخرى للفقير وقال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى



بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال
ومراده ما ذكره فان المراد بصلاح الصرف صلاح المحل للصرف والمحل هو
عين الشاة مثلا وقوله ليصير علة غائية للصلاح وقوله بعد الوقوع
الثاني تاكيد وتذكير للاول وقوله بدوام يده عليه متعلق بقوله مصروفا
وانما ذكره هذا ليدل على ان الصدقة ليست حق الفقير ابتداء حتى يلزم تغير
حقه من غير اذنه بل هو حق الله تعالى وقد تغير باذنه وقوله حكما شرعيا خبر
لقوله صار وضمير عللناه راجع الى الشاة لكنه جعل الشاة اصلا وسائر
الاموال فرعا والتقويم علة وعلى ما ذكرنا الشاة اصل والقيمة فرع ودفع
الحاجة علة والصلاحية حكم ولا منافاة فانه قد يعتبر العلة من جانب
الصرف وهي دفع الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب هو التقويم لكن
جعل الحاجة او دفعها علة اولى من التقويم لانه لما اعتبر في التعليل حال

٢١

حال الصرف باعتبار العلة من جهة اولى فتأمل في المقام فانه من
مزلة الاقدام ولعل ما ذكرنا غاية تنقيح الكلام ونهاية توضيح المرام
وهو اي ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم
الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة ان الواجب
ازالة النجاسة الحقيقية سواء كان النجس ثوبا او بدنا او مكانا الى
غير ذلك والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع
حاجة الفقير والشاة مثلا آلة صالحة له لا ان استعمال الماء واجب
لعينه كما انه ليس عين الشاة واجبة لعينها بدليل ان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو
كان الماء واجبا لعينه لما سقط بدون الفعل وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في
ذلك كالخل وانما كان حكما شرعيا لا حكما اصليا لان الازالة لا يحصل به
الا بالحكم بعدم تنجيسه حال الاستعمال باول الملاقاة والا لما وجدت



الا زالة بل زيادة النجاسة وهذا الحكم ليس بحكم اصلي بل حادث شرعي
كصلاحية الشاة ثم فيجوز تعديته وانما لا يزول الحدث بغير الماء
لكونه غير معقول المعنى في الماء لان الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى
زوال المانع الشرعي غير معقول اذ العضو طاهر ومن شرط القياس كون
المعنى معقولا والمراد من عدم معقوليته انه لا يستقل العقل بذلك
من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجيس اليد وغيرها بخروج النجاسة
من السبيلين ثم ما ذكر في الهداية من ان غير المعقول هو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول فالمراد بالمعقولية انه
لما حكم الشرع بزوال الطهارة عند خروج النجاسة ادرك العقل ان
هذا الحكم لاجل هذا الوصف واعلم ان قياس المائعات على الماء في
رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة فنزلت بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في
الحدث لانه امر حكمي لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل مغيرة له

من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير
المحل عن النجاسة الحكمية فلا يرد عليه ان المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل
بذلك وان يتوقف على ورود الشرع ولهذا قاسوا النجس الخارج من
غير السبيلين على الخارج منهما فيجوز قياس المائع على الماء في
جواز الوضوء به لان تلك العلة ههنا غير معقولة اصلا بخلاف ثمه
فظهر الفرق فاندفع ما اورده الخصم من انكم غيرتم بالتعليل حكم قوله
صلى الله عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لان الشارع عين الماء
للتطهير وبالتعليل بكونه مزيلا للنجاسة تغير له وكذا اورد الخصم ايضا ان
الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقد غيرتم
بالتعليل حيث جوزتم افتتاحها بغير لفظ التكبير مثل الله اجل والرحمن
اعظم فاشار المص الى دفعه بقوله والواجب وهو عطف على اسم ان
تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير ليس بواجب بعينه كما زعم
الخصم بل الواجب عمل اللسان اعني الثناء على الله تعالى والتكبير بمنزلة

التي صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما لان الصلوة عبادة بدنية واللسان من جملة البدن والمستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله تعالى فعيّن الشارع التكبير لتحصيل الثناء به لا انه المستحق في نفسه كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة له ولهذا يصح قيام سائر الكلمات بالفارسية وغيرها مما يؤدّي مؤدّاها مقامها واذا كان الواجب فعل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان الآلة لا تكون مقصودة لذاتها بل لتحصيل العمل كالسعي الى الجمعة فاذا حصل العمل بدونها حصل ما هو المقصود منها قطعا فصح التعليل وقد ورد الخصم ايضا ان الشرع علق الكفارة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل حكمه حيث عللتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب عمدا فاشار المصنف الى دفعه بقوله والافطار هو السبب للكفارة لان الافطار هو الجناية على الصوم ولهذا اضيف اليه فقيل كفارة الفطر والوقاع اي الجماع آلة صالحة للفطر وكذا الاكل والشرب عمدا

هم اذا واقعت فكفر فينبغي ان يكون الوقاع هو السبب فاجاب عنه المصنف بقوله والوقاع آلة صالحة آه ١٢

الترصالح ايضا وبعد التعليل وتعدية الحكم من الوقاع الى الاكل و
الشرب انما هي بدلالة النص لا بالقياس كما توهم العبارة لان
الكفارة لا تثبت بالقياس تبقى الصلاحية اي صلاحية الوقاع للالة
على ما كان قبله اي قبل التعليل نثبت انا لم نغير بالتعليل شيئا من
النصوص وبهذا تبين اي بما ذكر ان المؤدي يقع لله تعالى على
الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده
عليه جواب اشكال ورده الخصم وهو ان اللام للتمليك وقد قال
الله تعالى انما الصدقات للفقراء فكان حقا للفقراء قبل الاداء كما نقل
عن الشافعي بطريق الشركة بين الاصناف المذكورة فوجب صرفها
اليهم ولم يقتصر على صنف واحد منهم وقد جوزتم صرف الزكوة الى
صنف واحد وفقير واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة
وفي هذا التعليل تغير النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف و
تقرير الجواب ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ليست للتمليك
ليلزم ذلك بل هي لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب



ای یصیر الحق الواجب والمؤدی طعماً ای للاصناف المذکورة بعاقبته

ای باعتبار عاقبة الحق الواجب والمؤدی وفی عاقبته لما عرفت ان

الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر فان قلت

کون اللام للعاقبة مجاز فلا یصار الیه بلا ضرورة قلت قوله تعالی

وهو الذی یقبل التوبة عن عباده ویاخذ الصدقات یدل علیه و

قرینته فان ذکر الاخذ فی الصدقات والقبول فی التوبة مع ان

تعریف الخبرین یفید الحصر یدل علی ان الاخذ غیر محمول علی مجرد

القبول سیما وقد ورد ان الصدقة تقع فی کف الرحمن الحدیث واذا

وجد الاخذ حساً حملناه اخذه تعالی علی الابتداء واخذ الفقیر علی

البقاء ولو سلم

فنقول ان اللام لمجرد الاختصاص والمطلوب بيان المصارف بمعنى انه
لا يجوز الصرف الى غيرهم لا انه يجب ان يصرف الى كل واحد من
هذه الاصناف او لانه دليل آخر على ان اللام للعاقبة وان ليس الواجب
قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة
وهو معطوف على الاول باعتبار المعنى يعني لما ذكر من ان الواجب
خالص حق الله تعالى ويقع له ابتداء كانت اللام للعاقبة او لانه اي
النص اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة كما يدل عليه قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء ولا يصير المال صدقة الا بعد الاداء وقبض
الفقير واليه اشار بقوله وذلك اي صيرورة المال صدقة بعد الاداء
الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فكانت اللام للعاقبة
بمعنى ان الواجب بعاقبته صار صدقة وملكا للفقير لان الواجب
قبل التسليم ليس بصدقة وان كان صالحا لها ويمكن ان يقال ان اللام
وان كانت للتمليك لكن لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء
يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعد
صيرورة المال صدقة وذلك انما يكون بالاداء الى الله تعالى بقبض الفقير

فلا يكون في الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب
صرفه الى جميع الاصناف المذكورة فصاروا اي الاصناف المذكورة
على هذا التحقيق وهو ان الواجب حق الله تعالى خالصا وان ذكرهم
لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فلحاجتهم وفقرهم صاروا
مصارف للمال الذي هو وسخ كما يشعر به قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وليسوا مصارف باعتبار الاسم
فان ابن السبيل والغارم مثلا لو لم يكونا فقيرين لا يحل لهما
الزكوة مع ان الاسم باق فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة
الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب غالبا فذكر الله تعالى بهذه الاسماء
التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير استحقه لحاجته حتى
يشاركه غيره حين احتياجه وان لم يكن احتياجه بسبب الفقر فيكون
جميع الاصناف المذكورة بمنزلة صنف واحد ويصح ان يطلق اسم



الجنس على واحد فيصح الصرف اليه ايضا وهذه الاسماء للاصناف
المذكورة اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة
فكما انها ليست بمستحقة للصلوة لكنها صالحة لصرف التوجه اليها
ولذا كانت كلها اى الكعبة قبلة وكل جزء منها اى الكعبة قبلة كذلك
جميع الاصناف المذكورة بان يكون كلها مصارف وبعضها
مصارف فظهر ان حكم النص لبيان المصارف والتعليل لا لغيره
واما ركنه اى ركن القياس فما اى شئ جعل علما اى علامة وامارة
لوجود الحكم في غير المنصوص عليه وانما كان علامة لان الموجب هو
الله تعالى والعلل امارات واعلام على وجود حكم النص في الفرع فالحكم
في الاصل مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والى هذا ذهب مشائخنا
العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تبعه وذهب جمهور المشائخ الى
ان الحكم مضاف الى العلة

في الاصل والفرع جميعا وعلى هذا يكون العلة علما على حكم النص في
الاصل والفرع جميعا مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اي يكون ذلك
الشئ من الاوصاف التي اشتمل عليها النص بصيغته كاشتمال قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل على القدر و
الجنس وبغير صيغته مثل قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرءتي في نهار رمضان اعتق رقبة اي اذا واقعت فكفر فعلم ان
العلة هي الجناية وذلك لان المعنى لما كان مستنبطا من النص
لابد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير الاصل
للنص في حكمه اي النص بوجوده اي بوجود ذلك الشئ الذي جعل
علما والباء للسببية فيه اي في الفرع وكما ان المعنى ركن القياس فكذا
الاصل والفرع وحكم الاصل وهو اي الشئ الذي جعل علما الوصف
وليس كل واحد

من اوصاف النص علة وكذا جميعها باتفاق القائسين لان الجميع
غير متعد فينسد باب القياس ببعضها وليس للمعلل ان يعلل
باي وصف شاء بل لا بد من دليل والنص يصلح دليلا على العلة سواء
دل عليها صريحا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او اشارة مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة لان الصوم عبارة
عن الكف عن الشهوتين فكما ان مقدمة شهوة البطن وهي ادخال
الماء في الفم لا ينافي الصوم كذلك مقدمة شهوة الفرج لا ينافي الصوم و
كذا الاجماع يصلح دليلا على العلة وهذا بالاجماع واختلفوا اذا عدم النص
والاجماع فيما يصلح دليلا فقيل الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود
الوصف من غير ان يعقل معنى فيه من تاثير او اخالة لان الشرط في علية
الوصف تميزه عن سائر الاوصاف والدوران يفيده وقال العامة ان
مجرد الاطراد لا يصلح دليلا له لان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا
فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى كون الوصف صالحا ومعدلا كما قال
الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعلل به اي بالوصف

فعدالة الوصف عندنا يثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا ليترجح احتمال الصواب على الخطاء وطريق معرفة الاستدلال بالاثر الذي ظهر في موضع من المواضع كظهور اثر دين الشاهد بالاجتناب عن ارتكاب محظورات دينه فانه يعرف به صدقه ويستدل به على براءته من الكذب الذي هو محظور دينه وسياتيك بيانه وقال بعض الشافعية يثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المعارضة والمناقضة وقيل بل العدالة يثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ومعارض صار معدلا ونعني بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عنه فانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائي عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع

وهو اي حصول الملائمة في الوصف ان يكون الوصف على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام لا نائية عنها والى
هذا اشار القاضي ابو زيد حيث قال المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وذكر الامدي ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر
منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون
مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع
مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو
المقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه في
قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فاعرف ذلك كقولنا في الثيب الصغيرة
ولاية الانكاح في النساء مرتبة على الصغر عندنا وعلى البكارة عند
الشافعي فعندنا انها اي الصغيرة المذكورة تزوج كرها لانها اي
الثيب الصغيرة صغيرة فاشتبهت اي الثيب الصغيرة البكر
الصغيرة فهذا التعليل تعليل بوصف وهو الصغر ملائم
للحكم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح

لما يتصل به من العجز جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح والظرف من
النكاح أو منكوحة والقياس المناكيح لكن حذفت الياء تخفيفا وذلك
لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه
عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصده كالنفقة فانها
انما وجبت على الغير لعجز من وجبت له عن مباشرة تحصيلها بنفسه
مع الحاجة اليها والصغر من اسباب العجز فكان تعليلا بوصف ملائم
مثل تاثير صفة مصدر محذوف اى مؤثرا تاثيرا مثل تاثير الطواف
لما اى لاجل معنى يتصل به اى بالطواف من الضرورة بيان لما في الحكم
متعلق بالتاثير والمراد به سقوط نجاسة سؤر الهرة المعلل به اى بالطواف
فى قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة انما هي من
الطوافات عليكم

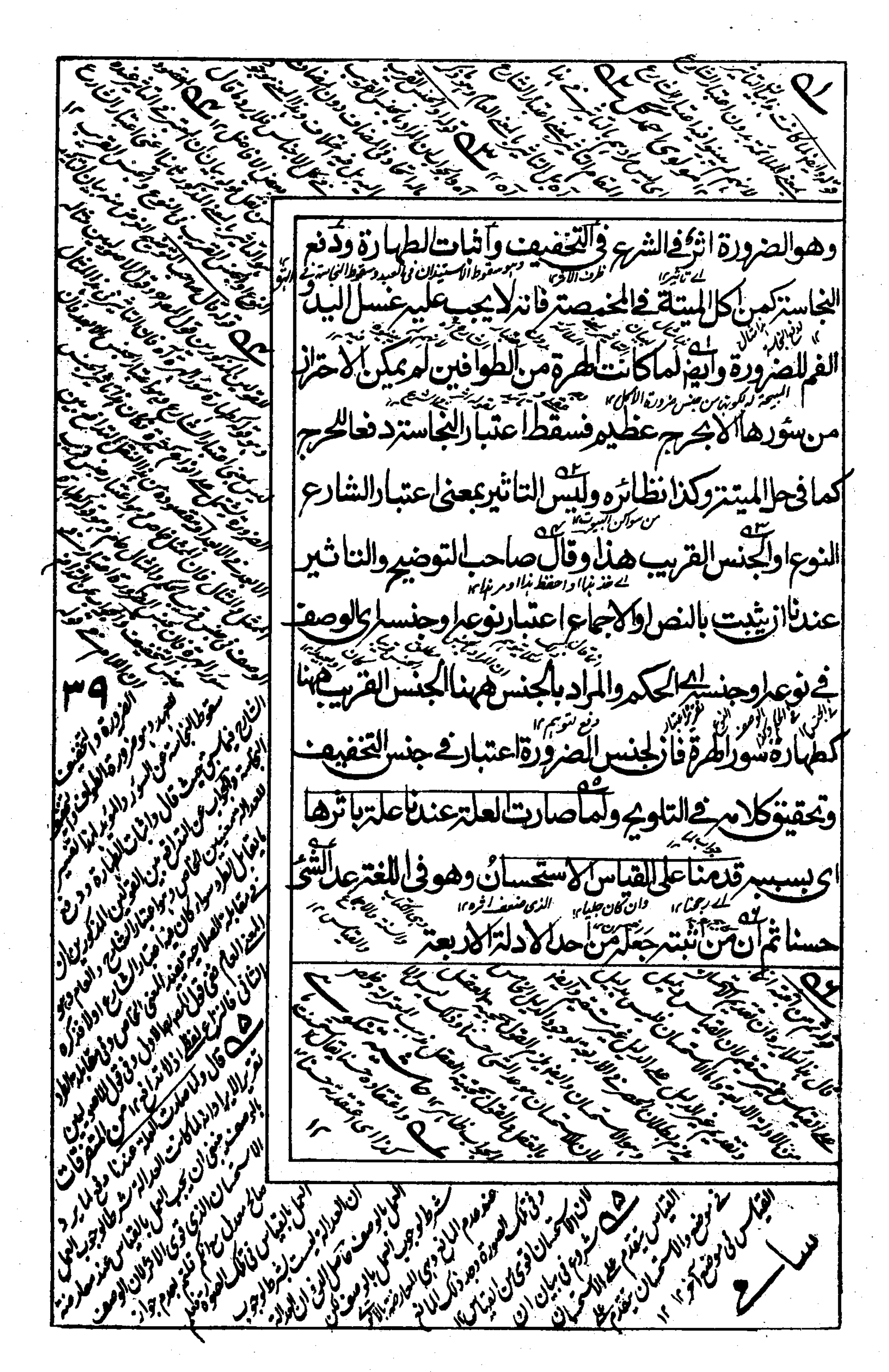
اى الهرة من جنس الذكور الطوافين ومن جنس الاناث الطوافات
وهو تعليل لعدم كونها نجسة وتوضيحه ان الطواف موجب للضرورة
وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في
التخفيف وسقوط الخطر مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه فهذا تعليل موافق لتعليل صاحب الشرع وهو الطواف
ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة ويثبت بها الحكم قبل الملائمة
لانه اى الوصف امر شرعي لان الكلام في العلل الشرعية المثبتة
للحكم الشرعي فيعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف اذا كان موافقا
للعلل المنقولة عن السلف فقبل ظهور الملائمة لا يصح العمل به كالشاهد
لا يصح العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه واذا ثبت الملائمة
جاز العمل به لكن لم يجب العمل به اى بالوصف الا بعد العدالة عندنا
كالشاهد بعد ظهور صلاحيته لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور



عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور
ينفذ فلو عمل بتلك العلل الملائمة عامل نفذ العمل ولم يقبح وهي اي العدالة
الاثر بان يظهر اثره في موضع من المواضع فيستدل به كما اشرنا اليه
وستعرف ايضا واذا ثبت عدالته يجب العمل به لانا نرى الوصف يحتمل الرد
من الشارع بان لم يعتبره علة مع قيام الملائمة لان الوصف ليس بعلة
لذاته بل بجعل الشارع فيتعرف به صحته اي الوصف اي اعتباره عند
الشارع بظهور اثره اي الوصف في موضع من المواضع كاثر الصغر
في ولاية المال فان العجز لما كان لازما للصغير لقصور عقله اقيم من
هو كامل الرأي وافر الشفقة مقام الصغير في التصرف في ماله بالاجماع
فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فالتعليل به في ولاية
الانكاح تعليل بوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور



الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر
دينه اى الشاهد فى منعه اى منع الدين الشاهد عن تعاطى اى تناول
محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر اخر اعنى الصدق فى الشاهد
كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره فى موضع استدلال
بظهور اثره على اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس قال بعض الافاضل
ان مرادهم بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون ملائما
مناسبا بالمعنى المذكور وهو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب و
النوع فى الجنس والجنس فى النوع او النوع فى النوع اولا وهو الظاهر
من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التاثير فى الامثلة
ففى قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات لجنس الطواف



وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع
النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد و
الفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز
من سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا نظائره وليس التاثير بمعنى اعتبار الشارع
النوع او الجنس القريب هذا وقال صاحب التوضيح والتاثير
عندنا ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار نوعه او جنسه اي الوصف
في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فههنا
كطهارة سؤر الهرة فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
وتحقيق كلامه في التلويح ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
اي بسببه قدمنا على القياس الاستحسان وهو في اللغة عد الشئ
حسنا ثم ان من اثبته جعله من احد الادلة الاربعة

ومن قال من القدماء ان من استحسن فقد شرع يريد به ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع له
فلا اعتبار له ولا يريد به الطعن على ابي حنيفة رح بل مراد الفريقين واحد
والمنازع من الجانبين جاهل بمرادهم الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره اشارة الى التعريف الاستحسان في اصطلاح الاصول فانه غلب في
اصطلاحهم على القياس الخفي خاصة كما غلب اطلاق القياس على
الجلي تمييزا بين القياسين ويطلق القياس غالبا شائعا في الفروع على
النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي كذا في التلويح
قال في التوضيح م القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي ش لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه
الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في

حاشیہ ١٢

تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي
وقوله الذي سبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي ثم قال واعلم
انا اذا ذكرنا القياس يراد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان يراد
به القياس الخفي فلا تغفل هذا الاصطلاح انتهى وعلم منه ان
للفظ الاستحسان اطلاقين احدهما شائع وهو ان يراد به القياس الخفي
وثانيهما غير شائع وهو ان يراد به الاعم وعلى هذا فالتعريف بالقياس
الخفي تعريف صحيح باعتبار الاطلاق الشائع فلا وجه للترديد في
التعريف المذكور في المتن وعلى هذا قوله فاذا قوي اثره متعلق بقدمنا
ولا دخل له في التعريف ويمكن ان يقال ان له اطلاق آخر وهو ان يراد
به القياس الخفي القوي كما يدل عليه تعريف من عرفه بانه العدول
عن موجب قياس الى قياس اقوى منه لكن ينبغي ان يحمل القياس
الاقوى على القياس الخفي الاقوى فح يكون قوله اذا قوي داخلا في
التعريف ولا يرد على تعريفه بانه العدول الخ ما قيل انه ليس بجامع اذ
لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقدمنا

القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فساده اشارة الى ان كلواحد من القياس والاستحسان نوعين
فان القياس الخفي قد يكون قوي التاثير بالنسبة الى مقابله وقد
يكون ظاهر الصحة وخفي الفساد فانه اذا نظر اليه بادنى نظر يرى
صحيحا ثم اذا تأمل حق التأمل علم فساده فالمراد بظهور الصحة في
الاستحسان بالنسبة الى فساده الخفي وهذا لا ينافي خفاءها
بالنسبة الى مقابله اعني القياس وكذا القياس قد يكون ضعيف الاثر
بالنسبة الى مقابله اعني الاستحسان وقد يكون ظاهر الفساد خفي الصحة
لانضمام معنى اخر اليه الذي هو المؤثر في الحكم حقيقة فارتفع به فساد
الظاهر والى هذا اشار ابو حنيفة حيث قال تركت الاستحسان واخذت
بالقياس قال الشيخ الامام صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر
تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اكثر تاثيرا
كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس
لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فالنوع الاول من الاستحسان

اقوى من النوع الاول من القياس وان كان جليا والنوع الثاني منه

بالعكس ثم الصحيح ان معنى الرجحان تعين العمل بالراجح وظاهر كلام

فخر الاسلام انه الاولوية حتى انه يجوز العمل بالمرجوح واعلم ان كلا

من قسمي القياس يستلزم ما يقابله من قسمي الاستحسان ولا بد من

تقديم احدهما على الآخر عند التقابل به فمال الامر الى قسمين للتقديم

تقديم الاستحسان على القياس وبالعكس ولذا جعل المص للتقديم

قسمين وقدم بيان القسم الثاني اعني تقديم القياس على الاستحسان

لانه مما يستبعده الوهم لما شاع ان الاستحسان عبارة عن الدليل

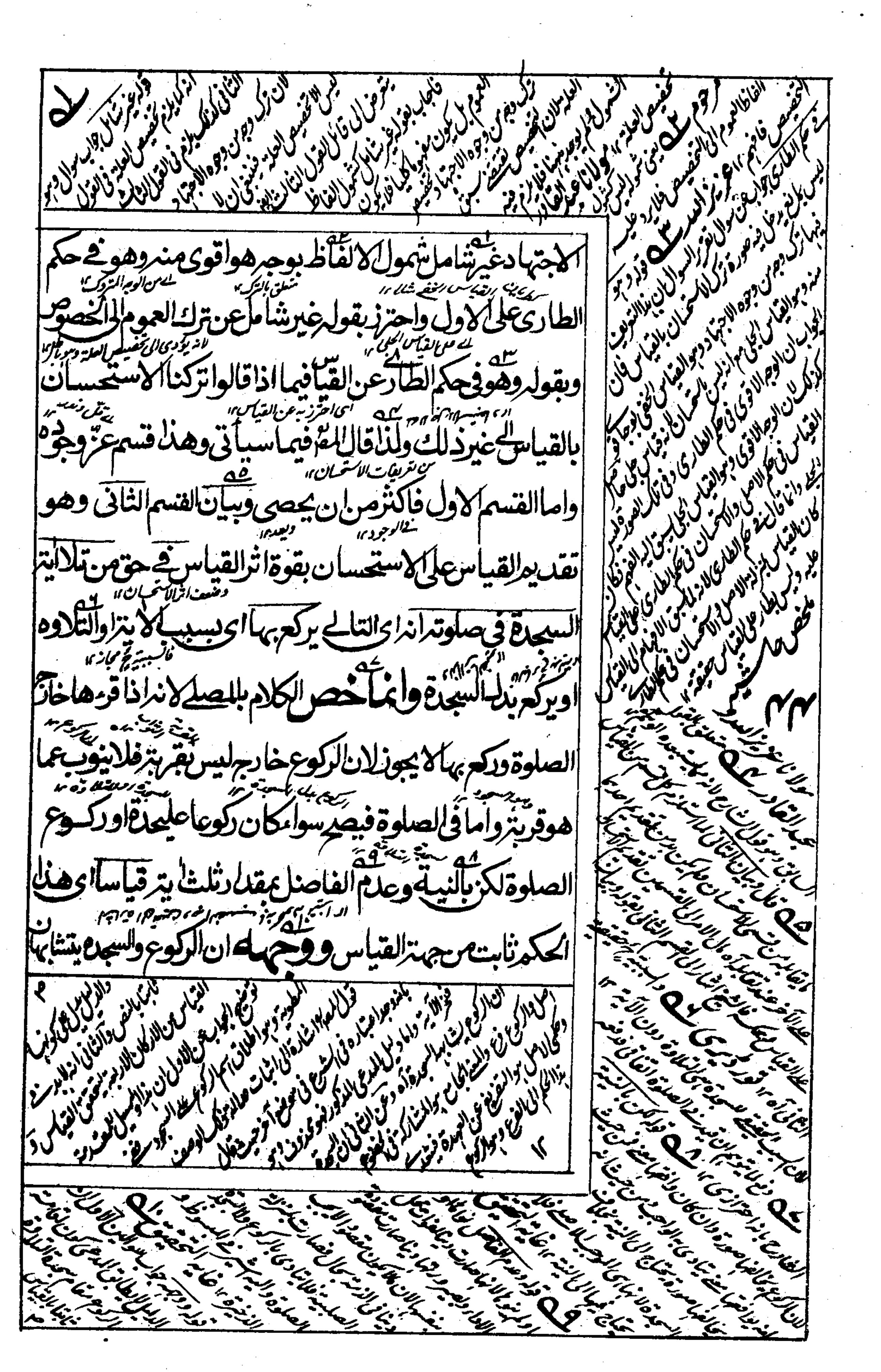
الاقوى ولا يترك الاقوى بالاضعف فقد نقل عن الكرخي ايضا ان

الاستحسان ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم

في نظائرها الى خلافه بدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول وقيل هو

تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع هذا الى تخصيص العلة

وهو ليس بصحيح وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه



الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان
بالقياس الى غير ذلك ولذا قال المص فيما سياتي وهذا قسم عز وجوده
واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثاني وهو
تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا اية
السجدة في صلوته انه اي التالي يركع بها اي بسبب الاية او التلاوة
او يركع بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلي لانه اذا قرءها خارج
الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج ليس بقربة فلا ينوب عما
هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا عليحدة او ركوع
الصلوة لكن بالنية وعدم الفاصل بقدر ثلث اية قياسا اي هذا
الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجدة يتشابهان



في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود لان النص قد
ورد به اي بالركوع مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي
سقط ساجدا لان السقوط موجود في السجدة دون الركوع ولما ثبت
التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود كما تنوب القيمة مقام الشاة
الواجبة في الزكوة وهذا قياس ظاهر لا يحتاج الى مزيد تامل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالاخر بالشبه الظاهر في معنى الخضوع وفي الاستحسان
لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واسجد و
اقترب والركوع خلافه اي السجود كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع
فان الركوع لا ينوب فيها عن سجدتها مع انها اشد قربا بالركوع من
سجدة التلاوة لانهما من موجبات التحريمة واركان الصلوة بخلاف
الركوع وسجدة التلاوة فلا ينوب منابها ايضا بالطريق الاولى فهذا
اي كون الركوع غير السجود اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان
ما يخالفه فصار به وجه القياس موجها لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما
فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز لان المراد



بالركوع السجود بطريق المجاز فبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز
في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى لكن
القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثر الباطن الذي يتضمن فساد
الاستحسان بيانه اي الاثر الباطن ان السجود عند التلاوة لم يشرع
قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود
من شرعيتها مجرد اتيان ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وموافقة
للمطيعين كما تشعر به اية السجدة لكن على طريق العبادة ولهذا اشترطت
الطهارة واستقبال القبلة فيها والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل
لحصول معنى التواضع والعبادة فيسقط به السجود كما يسقط الطهارة
للصلوة بطهارة لغيرها بخلاف سجود الصلوة فانه لا يقوم مقامه لان
كل واحد مقصود بنفسه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
وبخلاف الركوع في غيرها اي الصلوة حيث لا ينوب مناب السجدة
للتلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليست بعبادة والشرط
فيما يتأدى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة

والعمل بالمجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفى وهو جعل غير المقصود اعنى سجدة التلاوة مقام
المقصود اعنى سجدة الصلوة او جعل غير المقصود اعنى السجدة
مقام المقصود اعنى التعظيم وهذا القسم الثانى قسم عزّ وقلّ
وجوده فانه لا يوجد الا فى ستة مسائل او سبع كما ذكر تفصيلها
فى المطولات واما القسم الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة
اثره على القياس فاكثر من ان يحصى اى اكثر من القسم الثانى من
حيث الاحصاء ومعناه ان احصاءه اكثر من احصاءه وعلى هذا
لم تكن من تفضيلية بل بيانية ثم المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته
هذا شروع فى بيان اقسام الاستحسان واحكامها باعتبار اطلاق
الاستحسان على ما يشتمل الاقسام الآتية ولعله لهذا قال ثم المستحسن
ولم يقل ثم الاستحسان تنبيها على مغايرة هذا الاطلاق لما مرّ
وانما يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى الى محل آخر لانه فى الحقيقة
قياس شرعى فى حكم التعدية بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فانه لا يصح تعديته فيها لانها غير معقولة بل عدل بها عن القياس

فلا يقبل تعديته كالسلم مثال للاول فان انعدام المعقود عليه يقتضي
عدم جواز هذا العقد بحكم القياس الا انه ترك بقوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث وروي انه عليه الصلوة والسلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والاستصناع مثال
للثاني فان الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان امر انسانا ان يخرز له خفا
مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم له دراهم او
لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم حقيقة
وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز البيع الا بعد تعينه حقيقة او
ثبوته في الذمة كالسلم فيترك القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة
من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس يتعين بالاجماع كما يتعين بالنص
وتطهير الحياض والابار والاواني التي ليست تحتها تقبا مثال للاخير
فان القياس يابى عن طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها الا يرى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه

اى البائع هو المدعى لانهما لما اتفقا على البيع اتفقا على ان المبيع ملك
المشترى فالمشترى لا يكون مدعيا على البائع شيئا فى الظاهر بل البائع
يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فكان القياس تسليم البائع المبيع
بما اقر به وتحليف البائع اياه على الباقى ويوجب اى يوجب الاختلاف
المذكور يمين البائع استحسانا لانه اى البائع ينكر وجوب التسليم
اى تسليم المبيع الى المشترى بما ادعاه المشترى ثمنا للمبيع ففى القياس
يحلف المشترى فقط وفى الاستحسان يحلف المشترى والبائع جميعا
لان البائع ينكر وجوب التسليم والمشترى ينكر زيادة الثمن وهذا
اى وجوب التحالف للعاقدين المختلفين فى قدر الثمن حكم تعدى الى
الوارثين اى للعاقدين حتى لو مات العاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما والمسئلة بحالها يجرى التحالف بينهما لان الوارث يقوم مقام
المورث فيمكن تعدية التحالف اليهما فثبت ان المستحسن بالقياس الخفى
يصح تعديته والى الاجارة اى اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا فاما الاختلاف فى الثمن بين العاقدين بعد القبض
اى قبض المبيع فلم يجب اى بالاختلاف يمين البائع الا بالاثر لان

المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه فشرع
التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم
يصح تعديته الى الوارث بل يقتصر على مورد النص حتى لو اختلف
وارث البائع ووارث المشتري والسلعة المقبوضة قائمة كان القول
قول وارث المشتري ولا يجري التحالف بينهما لان التحالف بعد
القبض ثابت بخلاف القياس مستحسن بقوله صلى الله عليه وسلم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ ترادا
يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ الرد لا يتصور الا بعده
فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وهو تحالف المتعاقدين عند
عدم قيام السلعة وعند محمد يجري التحالف في جميع هذه الصور
لان التحالف عنده باعتبار ان يكون كل واحد منهما يدعي عقدا
ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين والجواب بالمنع فان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن ثم الاستحسان الثابت بالنص او الاجماع
او الضرورة او القياس ليس من باب خصوص العلل وتخصيصها
عبارة عن تخلف الحكم عنها في بعض الصور لمانع وهو جائز عند

الكرخي وابي بكر الرازي وابي زيد واكثر العراقيين وهو مذهب
مالك واحمد وعامة المعتزلة وزعموا ان هذا مذهب الائمة الثلثة
مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وهو قول بتخصيص العلة
لان القياس ثابت في صورة الاستحسان وغيرها وقد تركوا العمل به
في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدمه فرده المص بما
حاصله ان الاستحسان ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم
القياس لعدم العلة لانه عند المعارضة بالاستحسان لم يبق قياسا
لان الوصف الذي ادعى انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة كما
قال لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة في اثبات
الحكم وقد عرفت انه لا اعتبار للقياس في مقابلة واحد منهما فكذا في
مقابلة الاجماع والضرورة الراجعة اليه وكذا الحكم اذا عارضه اي
القياس الجلي الاستحسان اي القياس الخفي انه راجح من القياس اوجب
الاستحسان اي القياس الخفي عدمه اي عدم القياس لان المرجوح



يضمحل في مقابلة الراجح وهو بيان لقوله وكذا اذا عارضه استحسان
وكلمة اذا ظرفية وليست بشرطية كما توهم فصار عدم الحكم ثمه
لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قيام العلة كما توهم القائلون
بتخصيص العلة وكذا اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان مع ان
عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل المؤثرة التي تخلف عنها
احكامها في بعض المواضع فانه يضاف عدمها الى عدم العلة لا ان
العلة علة وتخلف الحكم عنها لمانع وبيان ذلك في قولنا الواقع في حق
الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر الصوم انه مقول القول
يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك فانه قد فات بوصول
المفطر الى جوفه وهو تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فان صومه
لا يفسد مع فوات ركن الصوم حقيقة فمن جاز خصوص العلل قال
امتنع حكم هذا التعليل اي تخلف الحكم عن العلة ثمه اي في صورة
النسيان لمانع وهو الاثر مع وجود العلة فيها وقلنا نحن انعدم الحكم
في الناسي في القاموس وقول المتكلمين وجد فانعدم لحن لعدم العلة

لا لانها موجودة وقد تخلف الحكم لمانع لان فعل الناسي منسوب الى
صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله صلى الله عليه وسلم اطعمك الله و
سقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار فيسقط عنه معنى
الجناية وصار الفعل اي فعل الناسي عفوا اي ساقط الاعتبار فاذا سقط
اعتبار فعله شرعا فقد بقي الصوم اي صوم الناسي لبقاء ركنه لا لمانع منع
من الفطر مع وجود علته وفوات ركنه اي الصوم وما قيل ان فيه انكار
الحس والعقل وهو ظاهر والشرع لانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث
مدفوع لانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة لكن لا نجعله سببا للفطر
بالنسبة الى صاحب الشرع من حيث التسبيب وفي مسئلة الفطر ممنوعة
كذا في التحقيق فالذي جعله عندهم دليل الخصوص اي جعلوا مانعا
للحكم مع قيام العلة جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي جعل
ما جعلوه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص
العلة فاحفظه اي هذا الاصل واحكمه من الاحكام ففيه فقه كثير
لان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة
في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق ومخلص كبير

لان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة
قال الشارح المحقق قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى
العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة
عند الفريقين وفي موضع تخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان
العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه
في الكشف ويمكن ان يقال ان قول المص فالذي جعله آه اشارة الى
ان النزاع بين الفريقين لفظي اذ لو كان معنويا لم يمكن الجعل المذكور
لان الدليل ملزوم والمدلول لازم وتنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات فلا يمكن ارجاع دليل احدهما الى دليل الآخر وتحقيقه ان
ان العلة اما ان يكون عبارة عن امر داخل فيه انتفاء المانع اولا بل هو
عبارة عن الوصف الذي قد يقارنه المانع عن الحكم وقد لا يقارنه
فالقائلون بالاول لا يجوزون تخصيصها اذ على الاول لا تكون العلة
موجودة في صورة التخصيص لوجود المانع فيها والقائلون بالثاني
يجوزون تخصيصها اذ يجوز وجود الوصف مع مقارنة المانع من
الحكم ويظهر لك من هذا وجه ارجاع دليل الخصوص الى دليل عدم العلة

ووجه كون النزاع لفظيا لكونه مبنيا على تفسير معنى العلة لكن
ظاهر عبارة المص فيما سبق يدل على كون النزاع معنويا ووجه الارجاع
على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل الخصوص ليس بدليل الخصوص
في الواقع بل هو في الواقع دليل عدم العلة وانما صيّروه دليل الخصوص
بمجرد زعمهم فعلى هذا المجعل ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل
العدم في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات ولهذا قال فالذي جعل عندهم دليل الخصوص ولم يقل
ما هو دليل الخصوص واما حكمه اي حكم القياس فتعديته مثل
حكم النص الى ما لا نص فيه ولا اجماع فيه والتعدية المذكورة في
الشرائط اريد بها صلاحية التعدية واريد بها ههنا وقوع التعدية
بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء فان المجتهد يصيب ويخطي على ما هو مذهب العامة ولكون
القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى
لو خلى التعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل

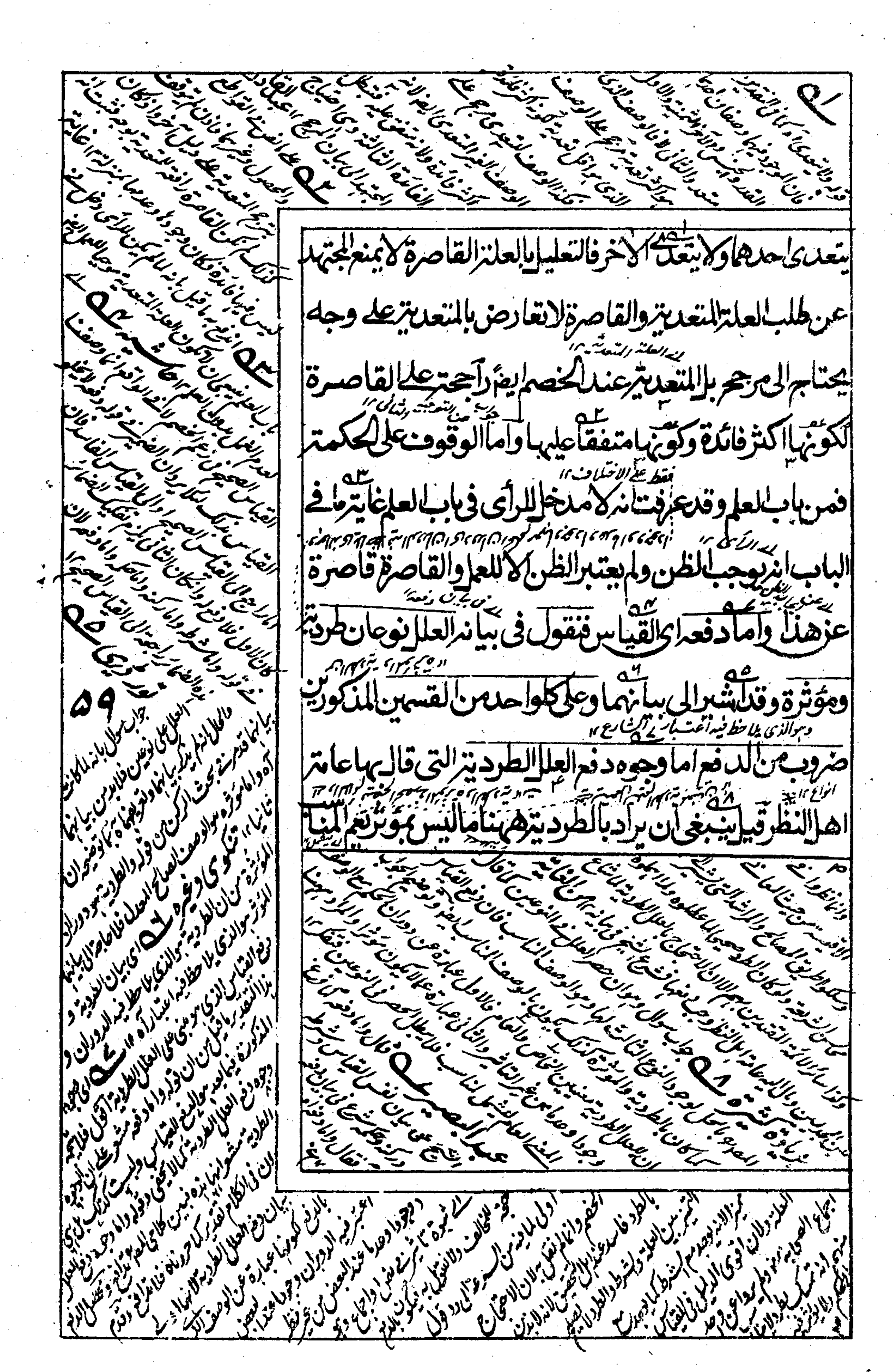
٥٥

بمنزلة المترادفين وعند الشافعي هو اي التعليل صحيح بدون
التعدية ففي العلة المتعدية يثبت الحكم في الفرع بالعلة عنده و
يكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل حتى جوز
التعليل في حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية وهو تعليل بالعلة القاصرة
المستنبطة وهذا هو محل الاختلاف واما التعليل بعلة قاصرة ثابتة
بنص او اجماع فثابت بالاتفاق فيكون التعليل عند الشافعي اعم من
القياس واحتج من جوز التعليل بالعلة القاصرة بان هذا اي الرأي
المستنبط من الكتاب والسنة لما كان من جنس الحجج التي تعلق بها
احكام الشرع وجب ان يتعلق به الايجاب اي ايجاب الحكم اي اثباته
سواء تعدى به الحكم الى الفرع او لا كسائر الحجج الشرعية من الكتاب و
السنة فان الحكم يثبت بهما خاصا كان او عاما الا ترى ان دلالة

اي دليل كون الوصف علة من التأثير والاخالة والمناسبة لا يقتضي
تعديته اي لا يقتضي ان يكون الوصف متعديا بل يتحقق في الوصف
الذي يقتصر على المنصوص عليه بل يعرف ذلك اي التعدية بمعنى
في الوصف وهو عموم الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد وان
يوجب علما او عملا والا لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب علما لانه
دليل ظني بالاخلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه اي وجوب
العمل فيه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه اي الحكم عنه
اي النص الى العلة لان العدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما مع امكان
العمل به مردود عقلا فلم يبق للتعليل حكم على هذا سوى التعدية فلو
خلي عنها لكان باطلا وليست حالة العلة المنصوصة كذلك لان
الشارع لما نص عليها فقد افاد علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة
اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى اي بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص به اي بالنص فلا نسلم عدم تحقق الفائدة في التعليل بالعلة
القاصرة فان المجتهد اذا علم اختصاص الحكم بالنص لا يشتغل بالتعليل
للتعدية ولا يضيع وقته وايضا فيه فائدة معرفة الحكمة الموجبة

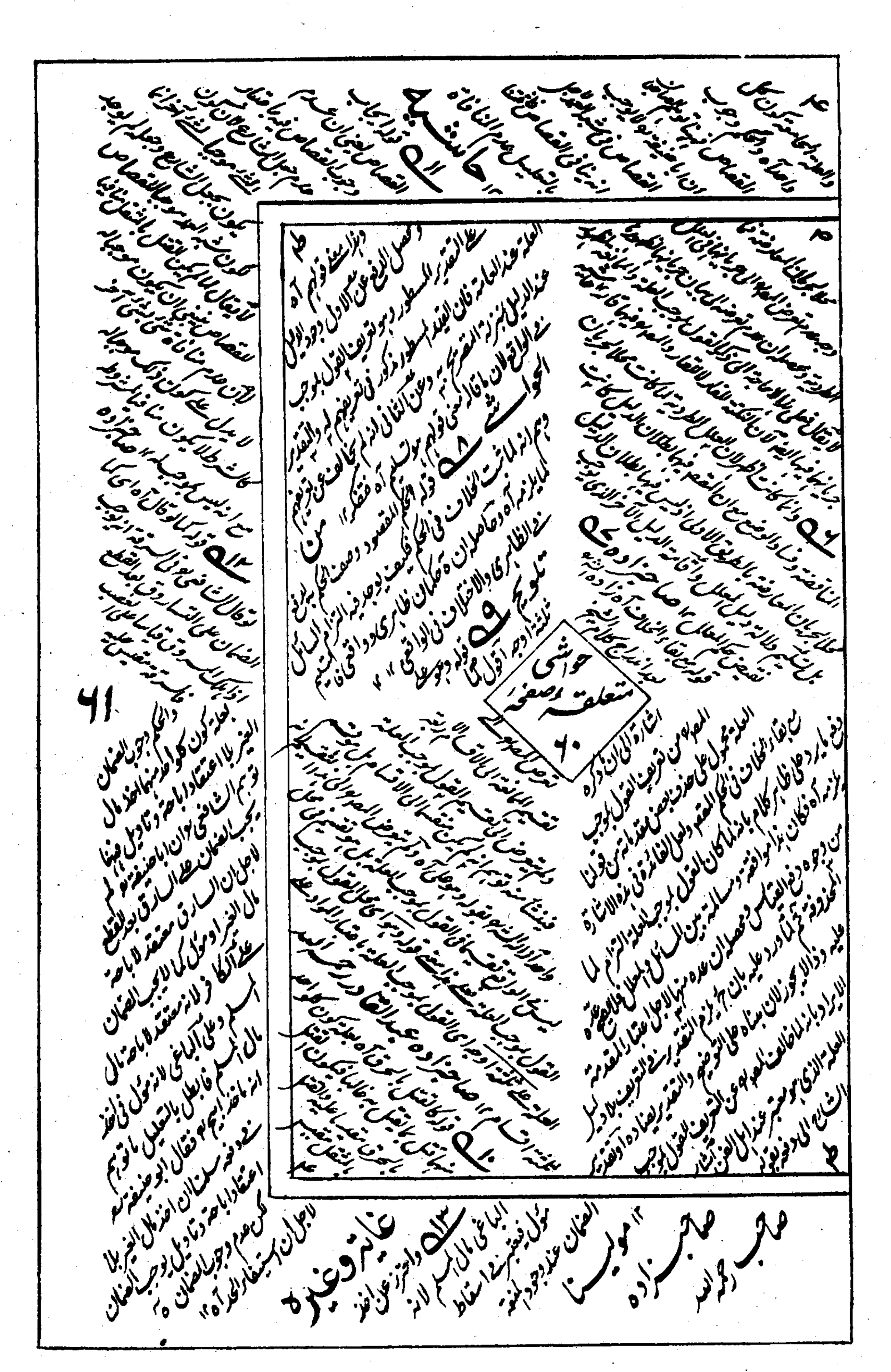


لطمانية القلب فان القلب الى قبول الحق المعقول اميل وايضا فيه فائدة
منع تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على
قوة المتعدية في العلية وترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير رجحان وهي من الفوائد الجلية قلنا هذا الاختصاص
يحصل بترك التعليل فانه لا شك في ان الحكم ثابت بالنص وعدم
الاختصاص بالنص انما يكون بالتعليل فاذا انتفى التعليل انتفى عدم
الاختصاص فما ذكره من الفائدة موجود ههنا ايضا فلا فائدة فيه
على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فبطل هذه
الفائدة اي اختصاص الحكم بالنص ويفهم من هذه العلاوة الجواب
عن الوجه الاخير ايضا بيان ذلك انه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
متعديان واحدهما اكثر تعدية من الاخر يجوز ان يجتمع فيه وصفان



يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فالتعليل بالعلة القاصرة لا يمنع المجتهد عن طلب العلة المتعدية والقاصرة لا تعارض بالمتعدية على وجه يحتاج الى مرجح بل المتعدية عند الخصم ايضاً راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة وكونها متفقاً عليها واما الوقوف على الحكمة فمن باب العلم وقد عرفت انه لا مدخل للرأى فى باب العلم غاية ما فى الباب انه يوجب الظن ولم يعتبر الظن الا للعمل والقاصرة قاصرة عن هذا واما دفع القياس فنقول فى بيانه العلل نوعان طردية ومؤثرة وقد اشير الى بيانهما وعلى كل واحد من القسمين المذكورين ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية التى قال بها عامة اهل النظر قيل ينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليس بمؤثر لم المناسبة

ايضا فان بعد القول بموجب العلة قدمه لان فيه تسليم موجب علة المستدل فكان اولى بالتقديم ثم الممانعة لان النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها ثم بيان فساد الوضع لانه اقوى في الدفع من المناقضة ثم المناقضة وتجري فيها المعارضة بل قد قيل انها فيها اظهر و اسهل اما القول بموجب العلة فالتزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله من حكمه مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم وهو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون كذلك اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافات بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما سيأتي مثاله في المتن والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما لو قال في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء



حواشی متعلقہ صفحہ ٦٠

٦١



الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وذلك اي القول
بموجب العلة على الوجه الثاني من الوجه الاول مثل قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى اي صوم رمضان الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة فيقال لهم عندنا لا يصح صوم رمضان
الا بتعيين النية ايضا وانما يجوز لان صوم رمضان باطلاق النية على
انه اي الاطلاق تعيين فالمعلل اراد التعين القصدي من جهة الصائم
والسائل حمل على التعين اعم من ان يكون تعينا بقصد الصائم وتعينا
بتعين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعين
الممانعة والممانعة وهي عبارة عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل



من غير دليل عليه فهي اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف بان
يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه
وممانعة في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية وممانعة في نفس الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم
ثابت وممانعة في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقول بعد
تسليم الامور الثلثة لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان
يكون ثابتا بوصف اخر واما فساد الوضع وهو كون الجامع في
القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و
بعبارة اخرى وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه

ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما يفسد
وضعا علم قطعا عدم تاثيره شرعا فهو يبطل العلية بالكلية وهو فوق
المناقضة لانه يمكن ان يحترز عن ورودها بتغيير الكلام وتغيره بان
يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد الورود يمكن بوجوه اخر سوى التغيير بخلاف فساد الوضع اذ
لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه وبيان المناقضة تغير
الكلام كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير
الخبث فمثل تعليلهم اى اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اى الابانة بها
بسبب اسلام احد الزوجين في غير المدخول بها قالوا اسلام احدهما

يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير
توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعلوا الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا
يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في
الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولا بقاء النكاح عطف على
ايجاب الفرقة وعدل عن البناء الى لفظ مع حيث قال مع ارتداد احدهما
ولم يقل بارتداد احدهما لان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي
الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة
في المدخول بها قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طار على النكاح
غير مناف اياه فوجب التاجيل الى انقضاء العدة في المدخول بها
كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا
ببقاء النكاح مع الردة في الثانية في المدخول بها وقبل الدخول ثبتت
الفرقة بنفس الردة وعندنا تبين في الحال سواء كانت مدخولا
بها او غيرها فانه اي تعليلهم في الصورتين فاسد في اصل
الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والاملاك والردة

لا تصلح عفوا اي لو بقي حكم النكاح مع الردة التي تنافي النكاح لزم ان
تكون الردة عفوا بان تجعل في حكم العدم لم يمكن الحكم ببقاء النكاح
الذي ينافيها وهي ليست بصالحة للعفو وانما كانت منافية للنكاح
لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنى النكاح على العصمة فكانت
منافية له واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى
كونه علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص
العلة واما عند غيرهم فهي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع
فمثل قولهم اي اصحاب الشافعي في اشتراط النية في الوضوء والتيمم
انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية
استفهام انكاري اي لا يفترقان في اشتراط النية فقد اشترطت
النية في التيمم اتفاقا فكذا الوضوء وهو اي التعليل ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة مشروطة للصلوة
مع عدم اشتراط النية فيها فيضطر المعلل المجيب الى بيان وجه المسئلة الى
المعنى الفقهي



الذى يندفع به النقض وتبين الفرق بقوله وهو ان الوضوء تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول المعنى لانه لا يعقل فى المحل اى محل الغسل النجاسة لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما بدليل انه لو صلى وهو حامل لمحدث جازت صلوته فلا يعقل ازالتها ومحل النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله فكان الوضوء كالتيمم الا ان معنى التعبد فى التيمم فى الالة وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيراى فى الوضوء النية ليتحقق معنى التعبد اذ العبادة لا يتادى بدون النية ونحن نقول الماء طاهر بطبعه وكون الوضوء تطهيرا حكميا لا يغير صفة طهورية الماء فبقى عاملا كما كان

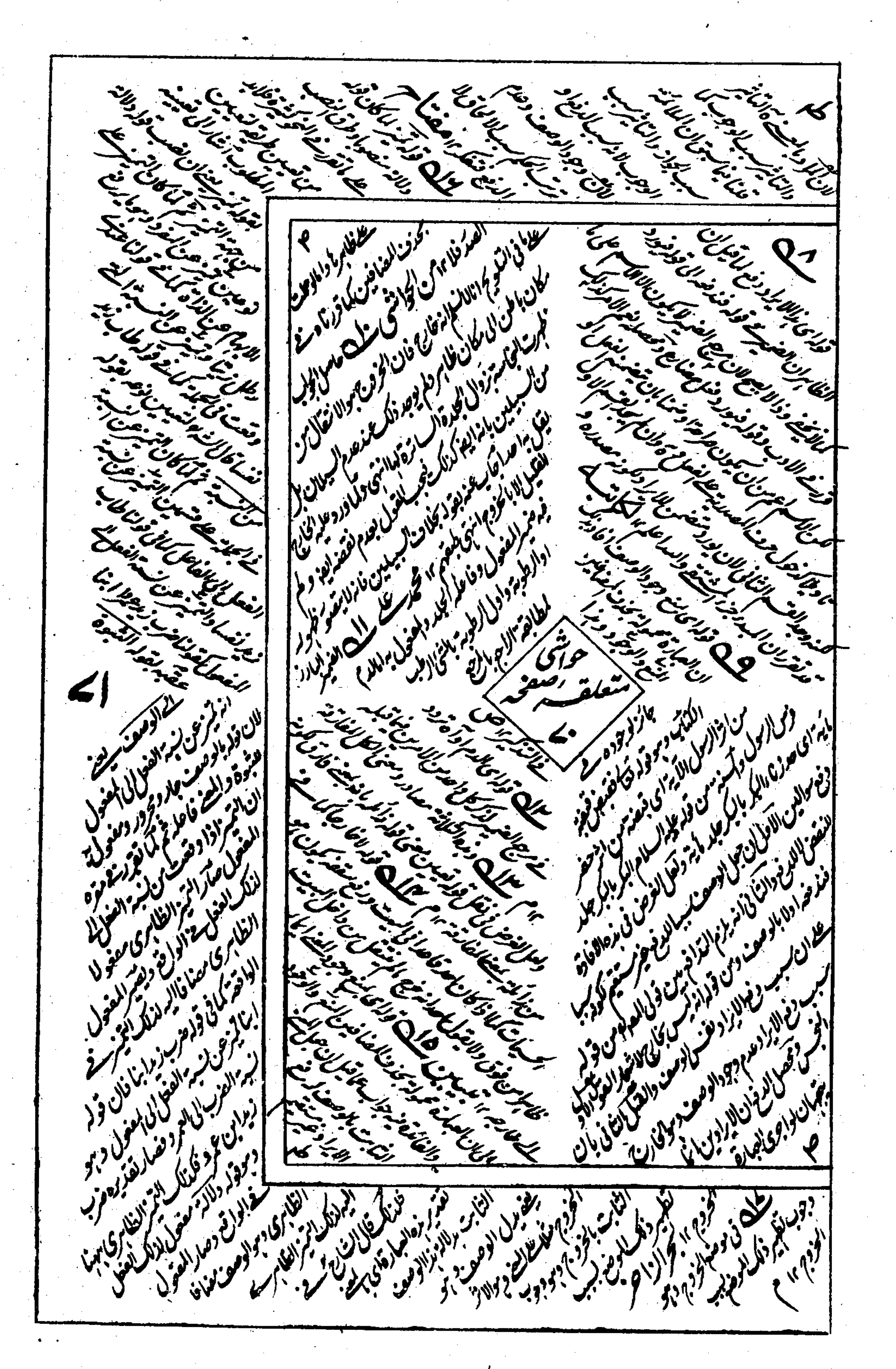
بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فيحتاج فيه الى النية فهذه
الوجوه الاربعة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وليس معناه
ان هذه الوجوه لا تجرى فى العلل المؤثرة بل معناه انها اذا وردت
على العلل الطردية تلجئ الى القول بالتاثير ولهم مخلص عنها بالقول
بالتاثير واما اذا وردت على المؤثرة فلا مخلص عنها بل لابد ان
يطرد كما يظهر لك من تتبع قوله واما العلل المؤثرة فليس للسائل
فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها اى العلل المؤثرة لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها اى العلل المؤثرة بالكتاب
والسنة والاجماع لان الثابت بهذه الادلة لا يحتمل فساد الوضع
والمناقضة وتحقيق ذلك ان المجيب لما كان من قصده التعليل
بوصف مؤثر وعين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك
النص المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو
احتملهما قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر

حقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد بوصف يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الصحيحة فيحتمل ان يوجد فيه حقيقة المناقضة وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعها بهما بخلاف دفعها بالمعارضة فانه يجوز عند الجمهور لانها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب الرجوع الى دليل اخر للجهل بالناسخ والمنسوخ بخلاف التناقض فانه يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى من يتعالى عن ذلك واما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره لان المعارضة تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وتلزم منه نسبة الجهل الينا لجهل التاريخ لا الى صاحب الشرع واما حقيقة الممانعة فلا غبار في انها تحقق في العلل المؤثرة لانها عبارة عن طلب الدليل فلا اشكال فيه فاذا علمت ان العلل الطردية تحتمل حقيقة المناقضة لا المؤثرة كان يفهم منه ان المناقضة لا يورد عليها اصلا لكنه اي لكن الشان قد يورد عليها المناقضة صورة كما قال اذا تصور مناقضة على العلة

حاشية



المؤثرة يجب دفعه اى النقض كما علمت بخلاف العلل الطردية
كما علمت ايضا من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان هذا هو الوصف فكان حدثا
كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل ما اى خارج اذا لم يسل اى
لم يتجاوز من المخرج فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث فى
السبيلين بلا خلاف فندفعه اى هذا الايراد اولا بالوصف اى
بمنع وجود الوصف بان نقول ما ذكرته علة ليس بموجود فى صورة
الفرع فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد وضعه وهو اى الدفع
بالوصف انه اى غير السائل ليس بخارج لا انه خارج وتخلف عن الحكم
لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا زائله اى الدم او
الشئ الرطب الجلد الساتر له فى القاموس زائله ومزائلة وزيالا
فارقه كان اى صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا لان الخروج ينبئ
عن الانتقال من مكان الى اخر وقد انعدم الانتقال ههنا ثم ندفعه
بالمعنى الثابت بالوصف اى بمنع وجود المعنى دلالة تميز من نسبة
الثبوة الى الوصف اى بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير



حواشی متعلقہ صفحہ ٧٠

بان نقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا
فى صورة النقض فلا يكون بدونه علة وهو اى ذلك المعنى فى
المثال المذكور وجوب غسل ذلك الموضع لاجل التطهير فيه اى فى المعنى
المذكور وهو وجوب غسل ذلك الموضع ههنا صار الوصف وهو
الخارج النجس ههنا حجة اى علة من حيث ان وجوب التطهير فى
البدن باعتبار ما يكون اى يحصل منه بان يخرج من البدن لا ما
يكون من الخارج ففيه احتراز عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع لا غير لا يحتمل الوصف بالتجزى خبر لان
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل كل
البدن ومنه اعضاء الوضوء وحاصل هذا الكلام ان الوصف وهو
الخارج النجس انما يؤثر فى نقض الطهارة لمعنى وهو وجوب غسل
ذلك الموضع لاجل التطهير وتنجسه لان وجوب التطهير فى البدن
بالخارج من البدن لا يحتمل التجزية فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل جميع البدن ومنه اعضاء الوضوء لكنه اقتصر عليها بالدفع الحرج
لانه يتكرر كثيرا وهذا اقرب على القياس فى خروج المنى لعدم الحرج فيه

فوجب الوضوء لهذا وهناك اى فى غير السائل لم يجب غسل ذلك

الموضع فانعدم الحكم وهو نقض الطهارة لانعدام العلة وهو خروج

النجس لانعدام المعنى الذى صار الوصف به علة وهو التاثير ويورد

عليه عطف على قوله فيورد صاحب الجهة السائل فان الخارج منه

حينئذ نجس وليس بحدث فى الوقت فندفعه اى النقض بالحكم

اى بمنع عدم الحكم بان نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن

الوصف فندفع النقض فيما نحن فيه ببيان انه اى النجس السائل

حدث موجب للطهارة وتاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة

قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا يلزمها الطهارة

بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع

وندفعه بالغرض بانا نقول الغرض من التعليل الحاق الفرع بالاصل

والتسوية بينهما وقد حصل فان غرضنا من التعليل التسوية

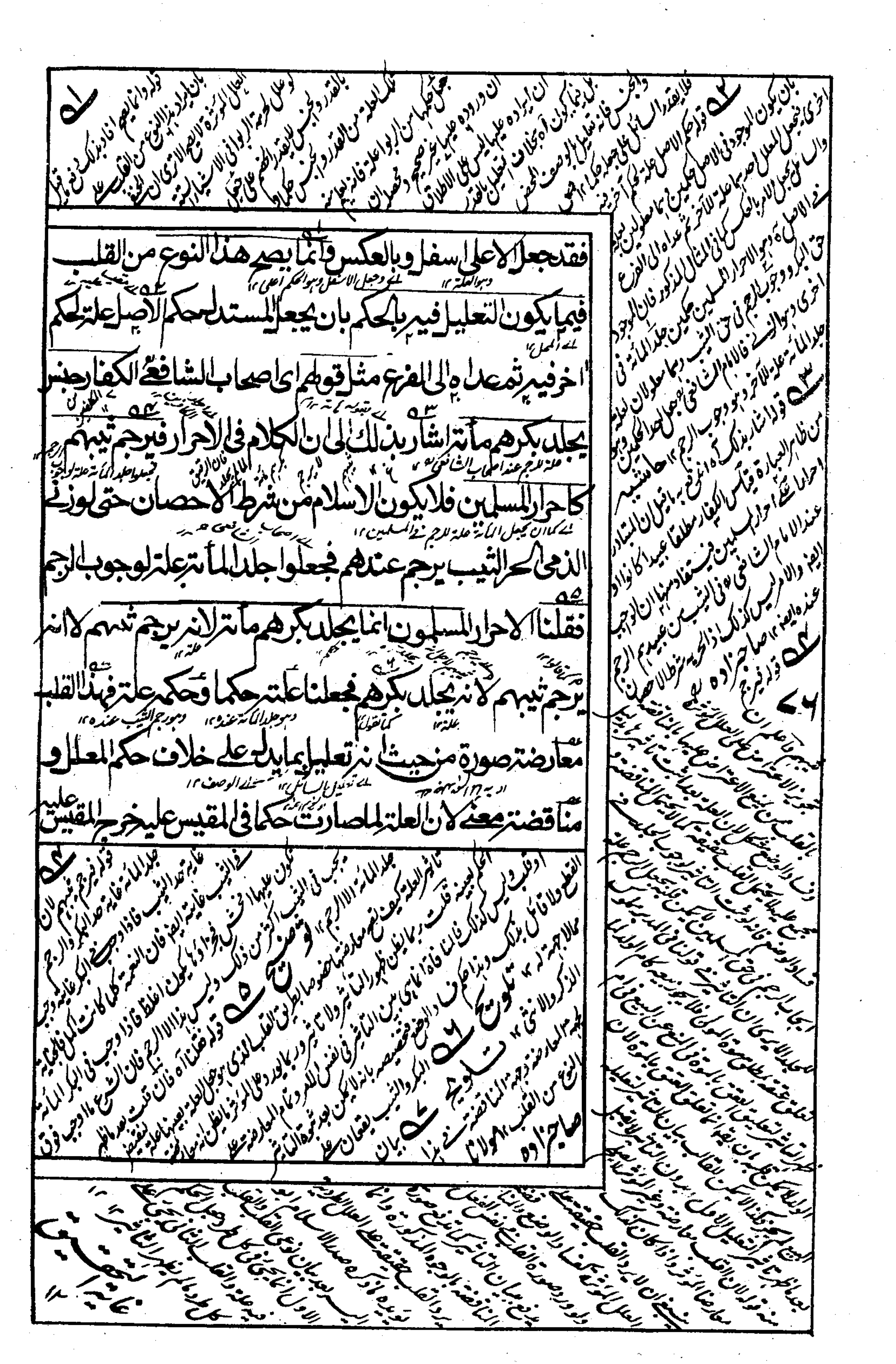
فى المعنى الموجب للحكم بين الدم هذا هو الفرع فيما نحن فيه

والبول ونحوه وهذا هو الاصل وذلك اى البول مثلا حدث

فاذا لزم اى دام البول صار عفوا لان القيام وقت الصلوة اى لاقامة الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط الحدث فى هذه الحالة فكذلك ههنا اى الخارج من غير السبيلين فى انه اذا صار دائما يصير عفوا فيثبت التسوية اما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم فهى نوعان معارضة فيها مناقضة اى متضمنة لابطال تعليل المعلل لان المعارضة اثبات وصف مستدل يوجب خلاف ما اثبته المستدل من غير ابطال دليله

لقيام مص

والمناقضة ابطال دليل المستدل ببيان تخلف الحكم عنه من غير اقامة دليل مبتدء وقد تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتي المعارضة وهي اظهار علة مبتدءة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل فسمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة ضمنية ثم ان المعارضة وان كانت في الظاهر تسليم الدليل المدعى الا انه في الحقيقة ابطال له لان ابطال اللازم وهو المطلوب يوجب ابطال الملزوم وهو الدليل فلا تنافي بين المعارضة والمناقضة ويصح تضمن المعارضة للمناقضة ويصح جعل المناقضة في ضمن المعارضة والعبرة للمتضمن لا للمتضمن فلا يمتنع قبوله ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو تغير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو اي القلب نوعان احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة وهو اي هذا النوع من القلب ماخوذ من قلب الاناء كقلب القصعة بان يجعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه وههنا الامر كذلك لانه لما جعل العلة التي هي اصل فكان اعلى من الحكم حكما والحكم لكونه تبعا لها فكان اسفل منها علة



فقد جعل الاعلى اسفل وبالعكس وانما يصح هذا النوع من القلب
فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل علة لحكم
آخر فيه ثم عداه الى الفرع مثل قولهم اي اصحاب الشافعي الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة اشار بذلك الى ان الكلام في الاحرار فيرجم ثيبهم
كالاحرار المسلمين فلا يكون الاسلام من شرط الاحصان حتى لو زنى
الذمي الحر الثيب يرجم عندهم فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم
فقلنا الاحرار المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لا انه
يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا علته حكما وحكمه علة فهذا القلب
معارضة صورة من حيث انه تعليل بما يدل على خلاف حكم المعلل و
مناقضة معنى لان العلة لما صارت حكما في المقيس عليه خرج المقيس عليه

من كونه مقيسا عليه في الحكم المطلوب فبقي قياسا بلا مقيس عليه
وهو المراد من قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس
اذ لم يبق الا قوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم و
النوع الثاني من القلب قلب لسائل الوصف اي وصف المعلل شاهدا
على المعلل بعد ان كان شاهدا له اي للمعلل وهو اي النوع الثاني منه
ماخوذ من قلب الجراب اي من جعل باطن الشئ ظاهرا وظاهره باطنا
فانه اي الوصف كان ظهره اي الوصف اليك يا ايها المعلل والسائل
فصار وجهه اي الوصف اليك فالمخاطب انكان هو المعلل فمعنى
قوله كان ظهره اليك يحاج عنك كمن تقدم ليخاصم عنك فصار
وجهه اليك يحاجك عن خصمك وانكان السائل كان معناه كان
معرضا عنك فصار مقبلا اليك فهذا النوع معارضة من حيث انه
تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان الوصف
بشهادته بثبوت حكم مرة وبانتفائه اخرى يكون متناقضا في نفسه
بمنزلة الشاهد الذي يشهد للمتخاصمين في حادثة واحدة الا انه
اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يوجد الا بوصف زائد



على وصف العلة فيه اي في وصف الموصوف تفسير للوصف الاول
وتقرير له لا انه تغيير له حتى يكون تعليق الحكم بعلة اخرى مثاله اي
ما يجري فيه هذا النوع قولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب
التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان الصوم فرضا استغنى عن
تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما
يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع
لانتفاء غيره من سائر الصيام في ذلك الوقت فزيد في القلب بعد
تعينه وهو بيان لما ابهمه الخصم ففسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم
تلبيسا علينا او التباسا عليه فكان قياس هذا الصوم بالقضاء بعد
الشروع وقد تقلب العلة من وجه آخر ويسمى قلب التسوية لوجود
معنى القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف بعد ما كان شاهدا عليه
شاهدا له في التفسير وهو ضعيف فاسد مثاله اي ما يتحقق فيه هذا

القلب قولهم اي اصحاب الشافعيؒ في ان الشروع في النفل من الصوم والصلوٰة
غير ملزم حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اي العبادة من الصلوٰة
والصوم النفل عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجوز اتمامها والمضي
فيها بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لان المضي يجب فيه بالفساد فوجب
ان لا تلزم تلك العبادة بالشروع فيها كالوضوء لما لم يلزم المضي فيه
لم يلزم بالشروع فيه فقلنا لهم لما كان اي الشان كذلك اي كما ذكرتم من
ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع وجب
ان يستوي فيه اي فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده فان الشروع
لما لم يلزمه لم يلزمه النذر وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه
لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب استواؤهما فيه واذا ثبت
استواؤهما والنذر يلزم بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا للاستواء
وهذا النوع من القلب ضعيف فاسد من وجوه القلب لانه اي
السائل لما جاء بحكم اخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم
ينف التسوية بل يدعي عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعي التسوية

ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى
المستدل فلا يقبل والقائلون به يقولون المنافاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب وقد وجدت لان ثبوت المساواة
مستلزم لانتفاء دعواه ولان المقصود من الكلام معناه والسائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود من الاستواء في كل
موضع شئ اخر كما قال والاستواء مختلف في المعنى في الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع في الوضوء الذي هو الاصل باعتبار
عدم الالزام اذ لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء واستواؤهما
في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالزام والى هذا اشار بقوله ثبوت
اي هو ثبوت اي ثابت من وجه في الفرع وسقوط من وجه على التضاد
اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك لاختلاف وكون حكم
الفرع ضد حكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم من الاصل
غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس

واما المعارضة الخالصة عن المناقضة فنوعان احدهما معارضة
في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه
علة المستدل من غير زيادة وتغير فتمحضت المقابلة وهو اي هذا
النوع صحيح لما فيه اثبات حكم مخالف للاول لعلة اخرى والنوع
الثاني معارضة في علة الاصل بان يذكر علة اخرى في المقيس عليه
لا توجد في الفرع ويسند الحكم اليهما معارضا للمعلل في علة الاصل و
ذلك اي هذا النوع باطل لعدم حكمه اي حكم التعليل لان حكمه ليس
الا التعدية فاذا فرضت العلة الاخرى غير متعدية كان التعليل
بها خاليا عن الفائدة فيبطل المعارضة بها هذا اذا كانت تلك
العلة غير متعدية واما اذا كانت متعدية ففساد المعارضة لما
ذكره بقوله ولفساده اي التعليل لو افاد التعليل تعدية لانه
اي النوع الثاني من المعارضة لا اتصال له بموضع النزاع وهو حكم
الفرع الا من حيث نراي الشان ينعدم بكمال العلة التي ذكرها السا

فيرى في الفرع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على

عدم الحكم عند عدم حجة اخرى فكيف عند وجودها اذ الحكم يجوز

ان يثبت بعلل مختلفة وكل كلام صحيح في الاصل اى في نفسه يذكر على

سبيل المفارقة بالجملة صفة كلام واعلم ان المعارضة في الاصل يسمى بالمفارقة

عند الجمهور كذا في الشرح فانه يذكره على سبيل الممانعة المفارقة من

الايرادات الفاسدة التي لا يقبل من السائل فنبه المص بهذا الكلام

على ايرادها بطريق مقبول كقولهم اى اصحاب الشافعي في اعتاق

الراهن اى الرهن اذا اعتق العبد المرهون نفذ عتقه عندنا وعند

الشافعي لا ينفذ اذا كان الراهن معسرا وفي الموسر قولان ووجهه

انه اى الاعتاق تصرف يلاقي حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه

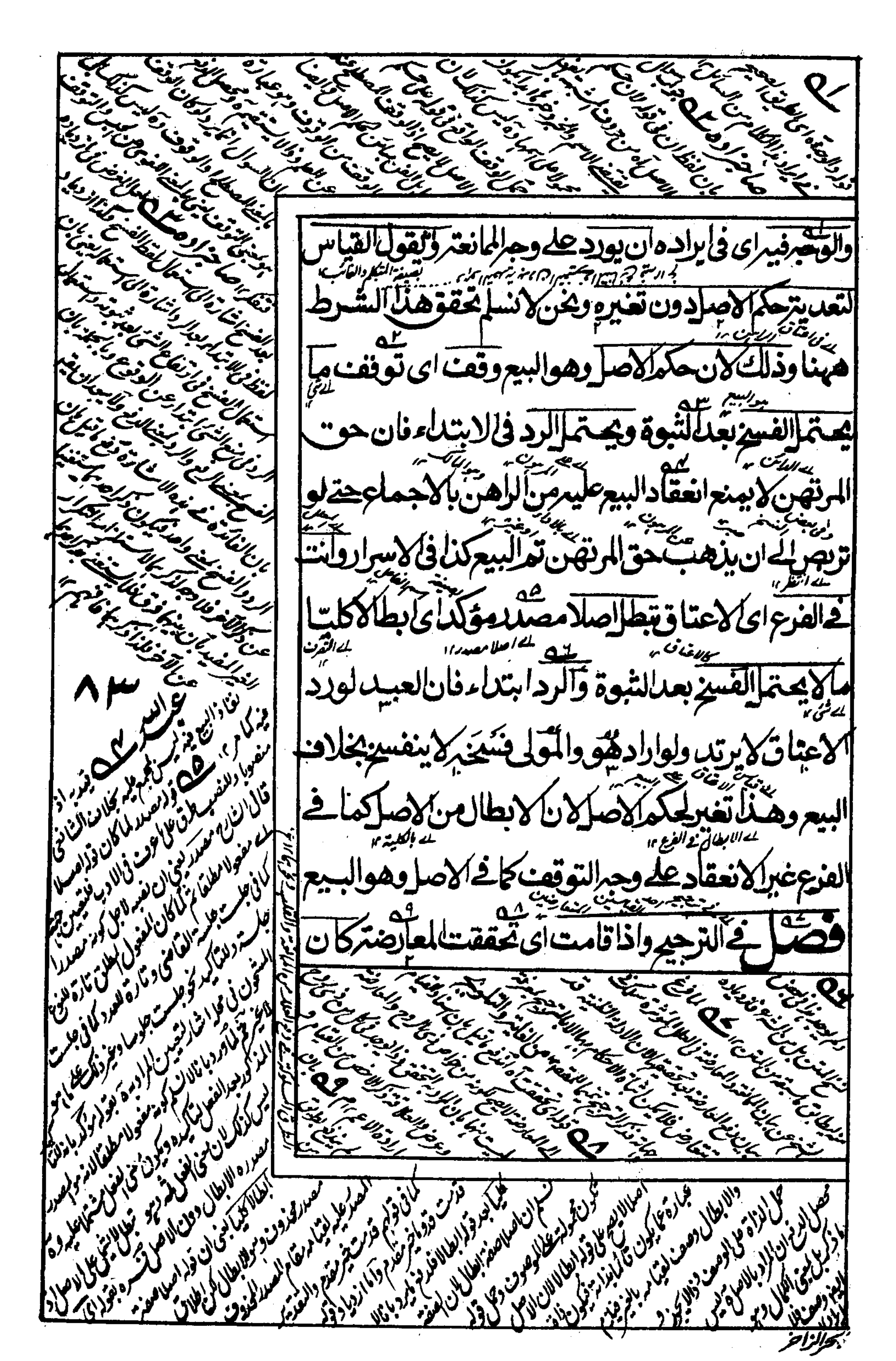
في الرهن بدون رضائه فكان الاعتاق مردودا كالبيع اى كما اذا

باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن قالوا اى اهل الطرد من اصحابنا

ليس هذا اى الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ فيظهر اثر حق

المرتهن في المنع من النفاذ بخلاف العتق فهذا فرق صحيح في نفسه

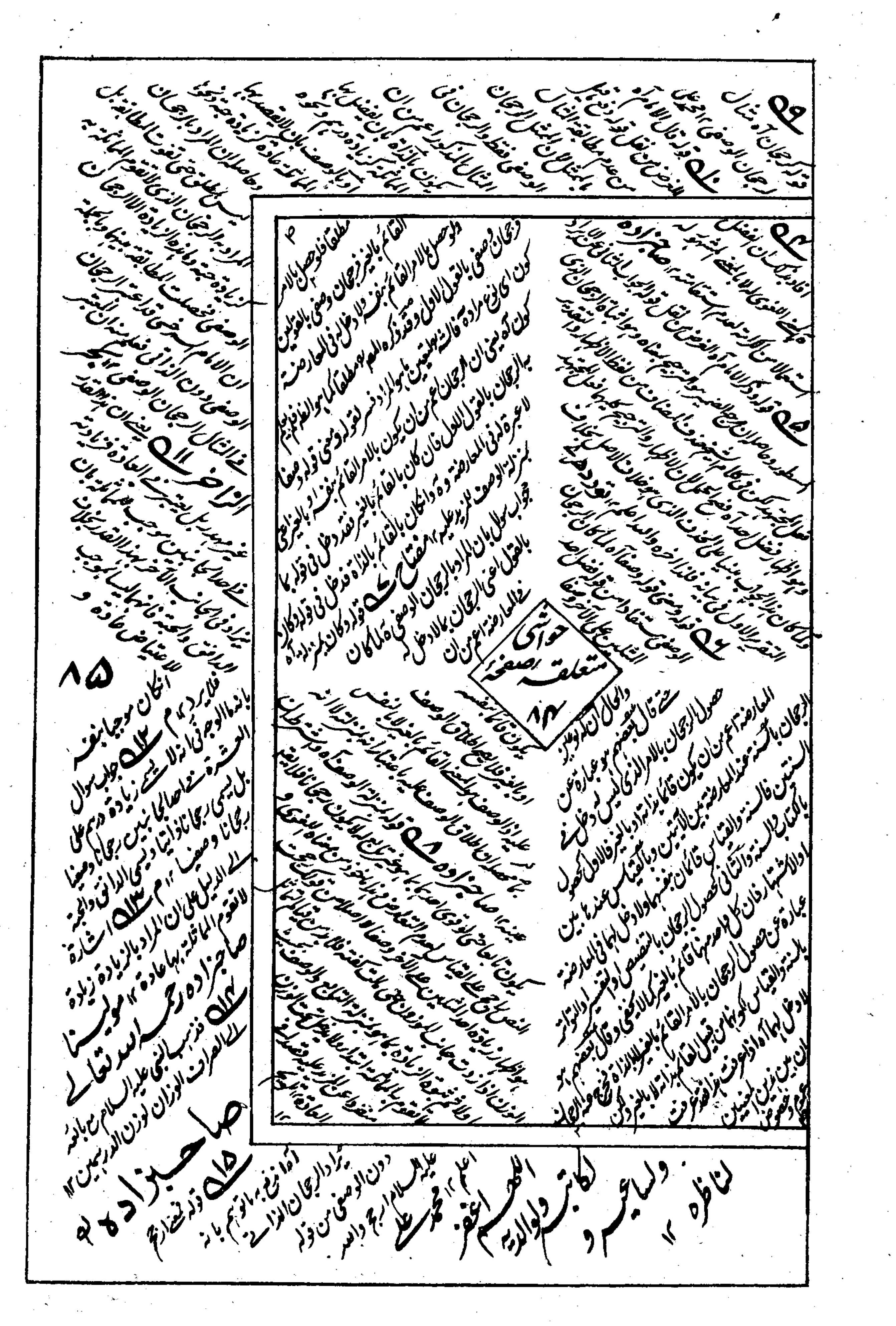
فاسد لصدوره من السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه



والوجه فيه اى فى ايراده ان يورد على وجه الممانعة ويقول القياس
لتعدية حكم الاصل دون تغيره ونحن لانسلم تحقق هذا الشرط
ههنا وذلك لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى توقف ما
يحتمل الفسخ بعد الثبوت ويحتمل الرد فى الابتداء فان حق
المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو
تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا فى الاسرار وانت
فى الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا مصدر مؤكد اى ابطالا كليا
ما لا يحتمل الفسخ بعد الثبوت والرد ابتداء فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى فسخه لا ينفسخ بخلاف
البيع وهذا تغير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل كما فى
الفرع غير الانعقاد على وجه التوقف كما فى الاصل وهو البيع

فصل فى الترجيح واذا قامت اى تحققت المعارضة كان

السبيل فيه اي في دفعها الترجيح فانها مالم تندفع لم يثبت دعوى
المعلل ولا يندفع ما دامت مساوية لدليل المعلل في القوة وهو الضمير
يعود الى الترجيح الذي اريد به الحاصل بالمصدر وهذه عبارة
عن فضل اي زيادة احد المثلين على الآخر وصفا وذكر الامام
ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا
ومعنى قوله وصفا كون الترجيح بما لا عبرة له في المعارضة
وكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح ان يكون اصلا
بالذات ويقوم به المعارضة كرجحان كفتي الميزان فانه عبارة
عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بينهما قال الامام السرخسي لا يسمى
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم
به اصلا ونسمي زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة واخذوا هذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى
سراويل بدرهمين اتزن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا فمعنى
ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون



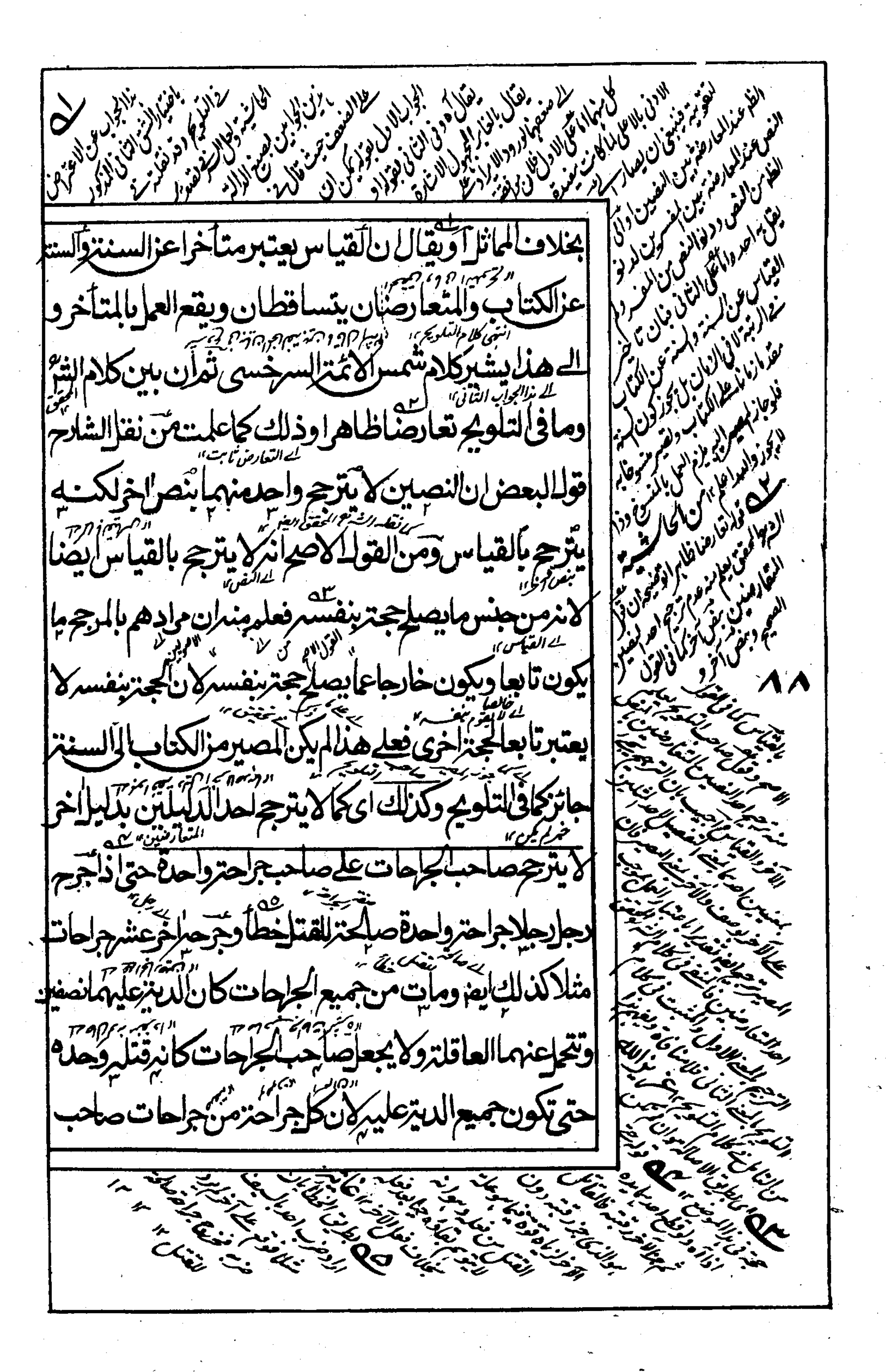
حواشی
متعلقہ صفحہ ۱۴

۸۵



ولا يجوز اعتبارها هبة لبطلان هبة المشاع حتى قالوا اى عامة
الاصوليين الذاهبين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان
الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته كعدالة الشاهدين لا
بانضمام مثله اليه كون الشهود اربعة فان شهادة العدلين
راجحة على شهادة المستورين لظهور ما يؤكد معنى الصدق فى
شهادتهما واما شهادة الاربع فغير راجحة على شهادة الاثنين
ان القياس الذى عارضه قياس اخر لا يترجح بموافقة قياس
اخر وكذلك الكتاب والحديث فلا يترجح اية بانضمام اخرى
اليها ولا السنة بانضمام اخرى اليها واعلم ان الترجيح انما
يقع بين الدليلين الظنيين لتفاوت الظنيين قوة بخلاف
المعلومين لعدم تفاوتهما قوة وان كانا متفاوتين جلاء وخفاء
ولذا قلنا اذا تعارض النصان القاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل
الى النسخ والمصير الى دليل اخر او التوقف وانما يترجح البعض على
البعض من الدلائل لقوة فيه اى فى ذلك البعض بان كان احدهما
مفسرا والاخر مجملا او احدهما مشهورا والاخر من الاحاد

ونقل عن بعض المشائخ ان النصين المتعارضين وان كان لا
يترجح واحد منهما بنص آخر لكنه يترجح بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص والاصح
ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة
بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع هذا ما
ذكره الشارح المحقق وذكر في التلويح انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة
الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي الآخر آيتان او في
جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث
الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم منه ترجيح الآية والسنة على الآيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة
والقياس على الحديثين وهذا بعيد جدا لانه كان باعتبار
تقوي الآية بالسنة وتقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل
بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ثم قال وغاية ما يمكن
ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيترجح



بخلاف المماثل او يقال ان القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة
عن الكتاب والمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر و
الى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي ثم ان بين كلام الشيخ
وما في التلويح تعارضا ظاهرا وذلك كما علمت من نقل الشارح
قول البعض ان النصين لا يترجح واحد منهما بنص اخر لكنه
يترجح بالقياس ومن القول الاصح انه لا يترجح بالقياس ايضا
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه فعلم منه ان مرادهم بالمرجح ما
يكون تابعا ويكون خارجا عما يصلح حجة بنفسه لان الحجة بنفسه لا
يعتبر تابعا لحجة اخرى فعلى هذا لم يكن المصير من الكتاب الى السنة
جائز كما في التلويح وكذلك اي كما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح
رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات
مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين
وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده
حتى تكون جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات صاحب



الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الجناية
الواحدة فلم يصلح وصف الجناية اخرى ولا يقع بها الترجيح وقد
علم مما ذكر سابقا ما به يترجح احد النصين على الآخر والآن شرع
في بيان ما به يقع الترجيح في القياس فقال والذي يقع به
الترجيح في القياس على وجه الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر
اي التاثير بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى
تاثيرا من الآخر واما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا تعارض
فلا ترجيح وانما صح هذا الترجيح لان الاثر اي التاثير معنى في الحجة
فان الوصف صار به حجة فمهما قوي اي الوصف كان الاحتجاج به
اولى بفضل في وصف الحجة اي لزيادة فيه على مثال الاستحسان في
معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان
لزيادة قوة فيه وكذا عكسه والثاني الترجيح بقوة ثباته اي ثبات الوصف
المؤثر على الحكم المشهود به اي يكون وصف احد القياسين الزم

الحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تكراره فانه اثبت اي لانه زيادة ثباة في دلالة التخفيف اي
دلالة على التخفيف والتخفيف هو المشهود به من قولهم اي اصحاب
الشافعي انه اي المسح ركن في دلالة التكرار اي في دلالة على التكرار
فان الركنية وصف شامل لاركان الوضوء والصلوة فاركان الصلوة
بتمامها بالاكمال دون التكرار فلا توجب الركنية المطلقة التكرار
وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة وقد
وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة فانفك
التكرار عن التكرار وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم
في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه كمسح الخف ومسح الجبيرة
واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه
مسح قد ورد الشرع بالتكرار فيه لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه
ازالة النجاسة والتنقية والتكرار يؤثر فيها والثالث الترجيح بكثرة الاصول
بان يشهد لاحد الوصفين اصلان مثلا
وللآخر اصل واحد مثل وصف المسح في

مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم ومسح الخف ومسح
الجبيرة وغيرها لم يشهد بصحة وصف الركنية الا الغسل فترجح
عليه فهذه العلة باعتبار شهادة الاصول بصحتها صارت قوية في
نفسها فترجحت على الاخرى بها كما اشار اليه بقوله لان في كثرة
الاصول زيادة لزوم الحكم معه اي مع الوصف والاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
جهاتها مختلفة فان الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
وبالثبات بالنظر الى الحكم وبكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وهو في
الحقيقة ترجيح للوصف القوي على غير القوي لا الترجيح الاصول
على الاصل وقيل ان الفرق بين الثاني والثالث ان في الثاني اخذ
الترجيح من قوة الوصف وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم و
نحوه وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك مما لا يجوز
باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد

والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة والرابع الترجيح بالعدم اي عدم
الحكم عند عدمه اي الوصف فان الوصف الذي يوجد الحكم عند
وجوده وينعدم عند عدمه كان اولى من الذي لا ينعدم الحكم عند عدمه
وهو اي القسم الرابع اضعف من وجوه الترجيح حتى اذا عارض قسم
من الاقسام المذكورة كان راجحا على هذا لان العدم لعدم كونه شيئا
لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
بشئ فكيف يتعلق الرجحان بالعدم عند عدمه ولما كان مقتضى هذا
عدم صحة الترجيح به كما ذهب اليه البعض والتمسك بهذا فقال الدفعه
لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم الحكم عند عدمه اي الوصف كان اوضح
لصحته حيث دار معه وجودا وعدما واذا تعارض ضربا الترجيح فاما ان
يقع كل واحد من الترجيحين المتعارضين بمعنى راجع الى الذات
اولا والاخير اما الى الحال فقط اولا بل احدهما الى الحال و
الاخر الى الذات ففي الاولين يطلب الترجيح بقوة في المعاني
ان امكن والا بقي التعارض وانقطع الترجيح وفي الاخير
كان الرجحان بمعنى راجع الى الذات احق منه اي من الترجيح

92

بمعنی راجع الی الحال لان الحال فی حد ذاتها قائمة بالذات تابعة له

والتابع من حیث انه تابع وقائم بغیره له حکم العدم فی حق نفسه لعدم

قیامه بنفسه فهو موجود من وجه دون وجه والذات موجودة من

کل وجه والتبع من حیث انه تبع لا یصلح مبطلا للاصل من حیث انه

اصل وعلی هذا الاصل وهو ان الترجیح بالذات اولی من الترجیح بالحال

قلنا فی صوم رمضان انه یتادی بنیة قبل انتصاف النهار الشرعی

لانه ای الصوم رکن واحد لا یتجزی صحة وفسادا یتعلق جوازه بالعزیمة

ای النیة فاذا وجدت العزیمة فی البعض دون البعض تعارضا ای

البعضان البعض الذی وجدت العزیمة فیه والذی لم توجد فیه

تعارض وجود العزیمة وعدمها فوجودها فی البعض یوجب الجواز

فی الکل وعدمها فی البعض یوجب الفساد فی الکل فرجحنا البعض الذی

وجدت العزیمة فیه بالکثرة

اى كثرة الاجزاء التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة و
رجح الشافعىؒ البعض الذى لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا
فى باب العبادة فتعارض الترجيح الذاتى والترجيح الاحتياطى
فترجيحها اولى لانه اى الترجيح بالكثرة من باب الوجود اى الذات
فان الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهى معنى راجع الى الذات ولم
يترجح بالفساد كما ترجح به الشافعىؒ احتياطا فى باب العبادات فانه
اذا اجتمع فيها جهة صحة وجهة فساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق
لانه دليل لقوله ولم يترجح والضمير يعود الى الترجيح بالفساد اى لان
الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى فى الحال فان الفساد امر طار على الذات
من كل وجه فيكون من الاحوال والترجيح بالذات مقدم على الترجيح
بالحال وقال صاحب التوضيح ان الشافعىؒ يرجح الفساد على الصحة
بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهى وصف
عارضى لان وصف العبادة الامساك عارض لانه من حيث الذات ليس
بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار

والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي اذ المراد به وصف يقوم بالشيء
بحسب ذاته بالكثير او بحسب بعض اجزائه فالوصف العارضي ما
يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ويمكن تطبيق المتن بهذا بان
يجعل الباء في قوله بالفساد زائدة ولا يجعل للسببية كما قال فخر الاسلام
بل يرجح الفساد احتياطا

فصل

ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر
ذكرها سابقا على القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان
خبر لقوله جملة ولا يثبت هذان الشيئان بالقياس عند المصنف وعامة
المتاخرين بل هو مظهر للحكم وبين الشيئان بقوله الاحكام الشرعية
من الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام
المشروعة كالعلل والاسباب والشروط ولما كان يرد على هذا
انه لا مناسبة بين الشيئين المذكورين والقياس فباي مناسبة
الحقت الاحكام وما يتعلق به الاحكام بهذا الباب اشار الى دفعه
بقوله وانما اي لا يصح التعليل للقياس

الا بعد معرفة هذه الجملة اى الاحكام وما يتعلق به لان الغرض
من القياس تعدية حكم معلوم ثابت بشرطه وسببه بوصف معلوم
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اى هذه
الجملة اى بيانها بهذا الباب اى باب القياس ليكون الالحاق
وسيلة الى المعرفة وهى اليه اى الى القياس هذا اذا كانت الصيغة
للمذكر اما اذا كانت للمؤنث فالضمير للمعرفة بعد احكام مصدر احكم
طريق التعليل ببيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به وبعد ظرف
للالحاق والوسيلة وان كانت متقدمة على المطلوب لان كون
القياس اصلا ولو من وجه يقتضى تقدمه ليكون الاصول فى صف
واحد اما الاحكام المشروعة فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة
وحقوق العباد خالصة منصوب على التميز لحق الموجود الثابت

الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق والدين حق و
حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى
الله تعالى تعظيما والا فهو متعال عن الانتفاع كحرمة الزنا يتعلق
بها عموم النفع من سلامة الانساب وصيانة النفس وارتفاع
السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فان قلت حرمته ايضا
مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلنا لم يشرع
لصيانة اموال كلهم والا لم يجز الانتفاع بمال الغير الا برضاء الكل
لتعلق حق الكل بحرمته والحال انه يجوز الانتفاع به برضاء ذلك
الغير المعين وهذا علامة كونه حقا له والاولى ان يقال كل شئ يطلب
به رعاية جانب كونه حقا له تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية
جانب العبد فهو حق الله تعالى خالصا وكل شئ يطلب به رعاية جانب العبد

من حيث جلب المنفعة ودفع المضرة بلا رعاية جانب الله تعالى فهو حق العبد
خالصة وكل شئ اشتمل على الامرين فهو ما اجتمع فيه الحقان كما قال

وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف والدليل على
انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرضه دفعا للعار ولذا
يشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم وعلى حق
الله تعالى انه شرع زاجرا ولذا يسمى حدا والحدود شرعت زواجر صونا
للعالم عن الفساد الا ان حق الله تعالى فيه غالب ولذا لا يجرى فيه
الارث ولا يسقط بالعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجرى
الامران فيه وما اجتمعا اى الحقان فيه وحق العبد فيه غالب

كالقصاص فانه مشتمل على صيانة النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد
كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة
بسببه مشتملة على صيانة الحقين لكن حق العبد فيه راجح لان
وجوبه بطريق المماثلة وهي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وان كان يجب جزاء الفعل في
الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل

كل وجه لم يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى
وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بحكم الاستقراء عبادات خالصة
كالايمان الذي هو اصل الطاعات اذ لا صحة لها بدونه وبعده
الصلوة التي هي عماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من الشرائع
شرعت شكرا لنعمة البدن وبعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة
المال الذي هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد و
عقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى آخر كالحدود
لوجوبها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة
زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حقه تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور
معنى العقوبة نسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل
حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به ألم ببدنه ولا نقصان بماله
بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولهذا يثبت

بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص وإذ ليس في حرمانه
نفع المقتول المتعدى عليه كان حقا لله تعالى ولكونه عقوبة لا يثبت في
حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا أو خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا
خلافا للشافعي لعدم كونه مخاطبا والخطر يثبت بالخطاب بخلاف
الخاطي العاقل البالغ لأن الخطاب متوجه إليه إلا أنه رفع حكم الخطاء
في بعض المواضع تفضلا ولم يرفع في القتل تعظيما لأمر الدم وبخلاف
ما إذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع أنه لا يعاقب بنفسه
على الردة لأن الحرمان ليس للردة بل لعدم الأهلية ولهذا لو أسلم يحرم
عن ميراث أبيه الكافر ولما كان الحرمان عقوبة بجزاء القتل أي المباشرة
بأن يتصل فعله بالمقتول كما يشعر به ترتب الحكم على الفعل حيث قال
عليه السلام لا ميراث للقاتل لم يثبت الحرمان فيما إذا حفر بئرا في غير
ملكه فوقع فيها مورثه أو شهد على مورثه بالقتل ثم رجع هو عن
شهادته وحقوق دائرة بين الأمرين أي العبادة والعقوبة وهي
الكفارات أما كونها عبادة فلأن الشرع أمر المكلف بالأداء بنفسه

بخشش واكرام از جانب ایزد منان ست ١٢

چنانچه گنجایش میکند ١٢

ولم يفوض اليه اداء شيء من العقوبات مع انها تتأدى بما هو عبادة

محضة كالصوم وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية الافعال

ولذلك سميت كفارات بمعنى ساترات للذنوب وعبادة فيها

معنى المؤنة فعولة من قولك مانت القوم امانهم اذا تحملت مؤنتهم

اى ثقلهم وقيل مفعلة من الاون وهو الخراج والعدل لانه ثقل على

الانسان او من الاين وهو التعب حتى لا يشترط لها اى لهذه العبادة

وهذا القول تفريع على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة

في العبادة الخالصة لقصور معنى العبادة في هذا القسم وهي صدقة

الفطر فان كونها طهارة للصائم عن اللغو والرفث واشتراط النية

ونحوها في ادائها جهة كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب

راس الغير كالنفقة جهة كونها مؤنة ولهذا وجبت على الصبي والمجنون

العنين عند ابي حنيفة وابي يوسف لكن لما كانت جهات العبادات

فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة الفطر واعتبار صفة الغنى و

تعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف

الزكوة ونحو ذلك كانت

101

معنى العبادة فيهما رجحانا ولهذا قال محمد انها لا تجب على الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب العبادة الراجح ومؤنة فيها معنى القربة اي العبادة
وهو العشر فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار
تعلقه بالارض كان مؤنة وباعتبار تعلقه بالنماء وباعتبار ان
مصرفه مصرف الزكوة كان عبادة الا ان الارض اصل والنماء وصف
تابع وكذا المحل اي المصرف شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة اصلا
فيه ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدء اي لا يوضع العشر
ابتداء على الكافر بسبب ارضه لان معنى العبادة يمنع وضعه على
من ليس باهل لها وجاز البقاء اي بقاء العشر عليه اي الكافر عند محمد
حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية تبقى عشرية عنده كما كانت لان الاصل
فيه المؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل المؤنة
وعند ابي يوسف ايضا عليه العشر لان الكفر ينافي القربة فلا بد من

تغير العشر والتضعيف تغير الوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيها والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان الله تعالى حكم ببقاء هذا العالم الى وقت معلوم وسبب بقائه الارض لخروج القوت منها فاوجب العشر والخراج عمارة وبقاءها وبقاءها بحماية المسلمين لانهم يصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم والعشر للمحتاجين لانهم يصونونها بالدعاء فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى وهو معنى المؤنة ثم ان في العشر معنى العبادة كما مر كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة

الكافرين لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام من صنع الكفار وعادتهم فيصلح سببا للعقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج على الاراضي منزلته متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس لقوله عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا الا ان الارض به اصل والتمكن من الزراعة وصف فيكون الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اى لان الخراج يتضمن معنى العقوبة و الذل لا يبتدئ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء اى بقاء الخراج عليه اى المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ الخراج منه دون العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم وبين المؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان الاسلام ينافي العقوبة من حيث انه سبب العزة والكرامة فلا يصلح سببا للهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرعت العقوبة المحضة في حق المسلم كالحدود

والقصاص فقلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز

بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر فينافي

القربة فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء عند الشيخين

وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه

بطريق الطاعة او بغيرها وهو خمس الغنائم والمعادن فانه اي الخمس

حق وجب اي ثبت لله تعالى لا حق لغيره فيه حال كونه ثابتا بنفسه

من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه تعالى فصار المصاب

به اي الذي اصيب بالجهاد حقا له اي لله تعالى العظيم كله كما قال

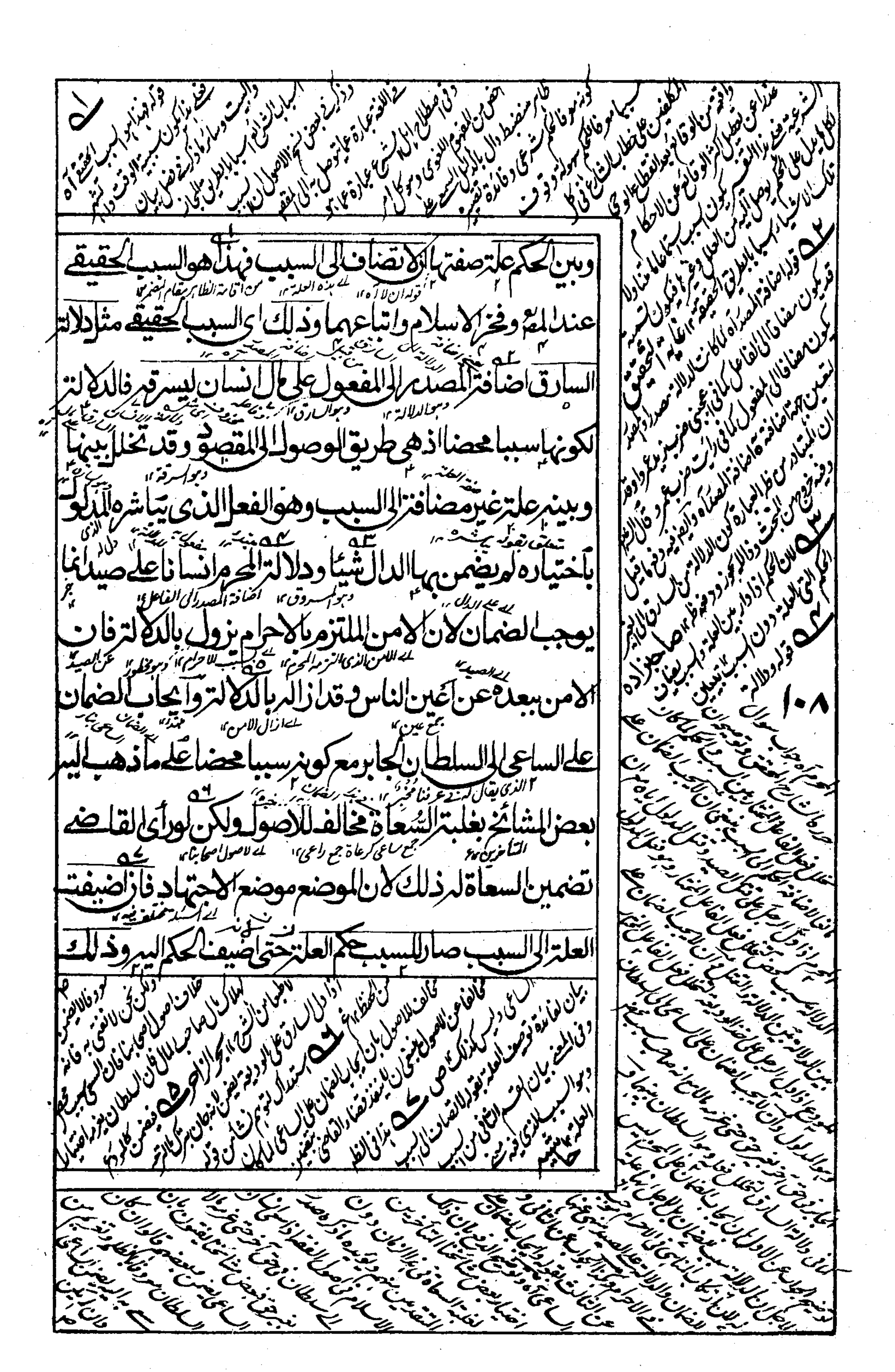
الله تعالى ويسئلونك عن الانفال قل الانفال لله

١٠٥

وللرسول لكنه تعالى اوجب اي اثبت اربعة اخماس اي المصاب
للغانمين منة بطريق المنة عليهم منه تعالى من غير ان يستحقوها
بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا فلم يكن الخمس
حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو اي الخمس حق استبقاه الله تعالى لنفسه
فيتولى السلطان الذي هو نائب الشرع اخذه وقسمته ولهذا اي
لان المصاب حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا
صرفه اي الخمس الى من استحق اربعة اخماس من الغانمين عند حاجتهم
بخلاف الزكوة والصدقات مما وجبت بطريق الطاعة فانها لا ترد
الى ملاكها بعد الاخذ منهم وحل لبني هاشم عطف على جوزنا لانه
اي الخمس على هذا التحقيق وهو انه حق ثابت بنفسه من غير ان
يلزمنا اداؤه لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته
آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن
وحقوق العباد خالصة اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وضمان



التلف والمغصوب وملك المبيع والثمن في ملك الطلاق والنكاح
وغير ذلك واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل و
هو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة السبب لغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق
والباب سببا وهو في الشريعة ما اشار اليه بقوله اما السبب الحقيقي
احترز به عن السبب المجازي كالوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر
في فصل بيان اسباب الشرائع كما يظهر من قوله فما يكون طريقا
للوصول الى الحكم احترز به عن العلامة لانها ليست بطريق اليه بل
هي دالة على الطريق من غير ان يضاف اليه وجوب احترز به عن العلة
ولا وجود احترز به عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له
تاثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة واحترز به عن السبب الذي له
شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة ثم انه لما توهم منه
ان لا يكون هناك علة اصلا دفعه بقوله لكنه يتخلل بينه اي السبب



وبين الحكم علة صفتها ان لا تضاف الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي
عند المصنف وفخر الاسلام واتباعهما وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة
السارق اضافة المصدر الى المفعول على مال انسان ليسرقه فالدلالة
لكونها سببا محضا اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها
وبينه علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره لم يضمن بها الدال شيئا ودلالة المحرم انسانا على صيد انما
يوجب الضمان لان الامن الملتزم بالاحرام يزول بالدلالة فان
الامن ببعده عن اعين الناس وقد ازاله بالدلالة وايجاب الضمان
على الساعي الى السلطان الجائر مع كونه سببا محضا على ما ذهب اليه
بعض المشائخ بغلبة السعاة مخالف للاصول ولكن لو رأى القاضي
تضمين السعاة له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فان اضيفت
العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك

السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها وهو اي كل واحد
من القود والسوق سبب لما يتلف بها اي بالدابة اي بوطيها لانه
طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم
فعل الدابة لكنه اي كل واحد ليس بمجرد السبب بل سبب فيه معنى العلة
لان السوق والقود يحملان الدابة على الذهاب كرها ففعلها مضاف
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى
لا يحرم عن الميراث فاما اليمين بالله تعالى فتسمى سببا للكفارة مجازا
وكذلك اي مثل اليمين بالله اليمين بغيره تعالى وهو تعليق الطلاق و
العتاق بالشرط فانه يسمى سببا للجزاء مجازا ايضا لا انهما سببان حقيقة
لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى وصول الحكم واليمين
مطلقا ليست كذلك فانها تنعقد لغرض البر وهو يتحقق المحلوف عليه
فعلا او تركا وذلك اي البر والذي عقد اليمين له قط لا يكون

طريقا للكفارة ولا للجزاء نشر على ترتيب اللف وذلك لان الحنث

الموجب للكفارة او الجزاء يمنع البر فكيف يكون طريقا للبر وانما

قال ادنى درجات السبب ذلك لان السبب قد يكون علة او في

معناها فغير مع كونه طريقا نوع تاثير فعدم وجوده ههنا ظاهر

وان كانت السببية الحقيقية لا توجد في هذين القسمين كما علمت

لكنه اي المذكور من اليمين والتعليق يحتمل ان يؤل اي يفضي اليه

اي الحكم تسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وهذا البيان عندنا

وعند الشافعي جعله اي المذكور من اليمين والتعليق سببا هو في

معنى العلة فانه الموجب للامرين المذكورين عند وجود الشرط والحنث

فكانا سببين في الحال لا علة لتاخر الحكم لكن كل واحد في معنى العلة

لانه المؤثر عند احدهما وقد مر بالتفصيل وعندنا لهذا المجاز اي تسميته

المعلق بالشرط سببا لها شبهة الحقيقة اي حقيقة السببية حكما
اي من حيث الحكم خلاف للزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة
التنجيز وهو التعجيل بالطلاق بعد التعليق به مثلا هل يبطل التنجيز
التعليق ام لا فعنده لا لانه ليس للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لابد
للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق يحول
بين المعلق والمحل يقطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي و
المرمي اليه فلا يحتاج الى المحل بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال اليمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلث وعندنا يبطل اي يبطل التنجيز
التعليق حتى لو عادت المطلقة بالثلث اليه بعد زوج اخر ثم وجد
الشرط لا يقع شئ لان اليمين مطلقا شرعت للبر البر تحقق المحلوف عليه
من الفعل او الترك فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء



على معنى انه لو فات البر يلزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى والكفارة
في اليمين بالله تعالى واذا صار البر مضمونا بالجزاء في اليمين بغير الله تعالى
فصار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب الضمير المجرور راجع الى
الموصول والباء للسببية والبر فاعل ضمن واللام في للحال بمعنى في
والوجوب بمعنى الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه و
هو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت
طالق ان فعلت كذا ايجاب الطلاق في الحال والاظهر ان الباء صلة
الضمان والمراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر كذا في الشرح
كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات

المغصوب فيكون للغصب حال قيام العين اى المغصوب اشبهة

ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى

وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو

لم يكن لها شبهة ثبوة بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل

الغصب واذا كان الامر كذلك اى ثبوة شبهة السببية للمعلق قبل

وجود الشرط لم تبق الشبهة اى شبهة السببية الا في محل اى السبب

كالحقيقة اى حقيقة السبب لا يستغنى عن المحل لان شبهة الشئ

لا يثبت فيما لا يثبت فيه حقيقة لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف

المدلول للمانع ولا يدل دليل على ثبوة شئ في غير محل الا ترى ان شبهة

النكاح لا يثبت في الرجال وشبهة البيع لا يثبت في الحر والميتة فاذا

فات المحل بالتنجيز بطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي

ان يكون للمعلق شبهة الوجوب قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك

الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة في الشرع

لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك جواب عن
قوله فرده من ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فانه لو قال
للمطلقة بالثلث ان تزوجتك فانت طالق صح فلما صح ابتداء
التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه اولى وتقرير الجواب ان بين
المسئلتين فرقا فانه يصح التعليق في مطلقة الثلث وان عدم المحل
لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي علق به الطلاق في حكم
العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان بمنزلة علة العلة
له فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل حقيقة
الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان
باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار
ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة
عليه اي على تحقق الشرط يعني ان اصل التعليق يقتضي شبهة وقوع
الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فتعارضا
فسقط تحقق الشبهة فلم يشترط قيام المحل بل يبقى التعليق مطلقا

115

مجردا عن الشبهة ومحلية الحالف لانه يمين محضة فيبقى لبقائها
واما العلة فهي في اللغة اسم للعارض ومنه تسمية المرض بالعلة وفي
الشرع ما اشار اليه بقوله فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب
الحكم اي ثبوته اي يكون وجوب الحكم بوجوده بخلاف الشرط فان
وجوده يكون عند وجوده ولا يكون بوجوده كالطلاق المعلق بالدخول
مثلا يوجد بقوله انت طالق واما الدخول الذي هو شرط فيوجد
عنده الطلاق لا به فيكون هذا القيد احترازا عن الشرط ابتداء
احترازبه عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت
بلا واسطة وبهذه الامور لا يثبت الحكم بلا واسطة ثم ان العمدة هي
الاضافة بلا واسطة حتى ان الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت
الواسطة في الواقع فانه يقال قتل فلان بالرمي مع تحقق
الواسطة واعلم ان لفظ العلة

يطلق على معان بحسب الاشتراك او المجاز في البعض على ما اختاره
فخر الاسلام فقسموا ما يطلق عليه اسم العلة الى سبعة اقسام وتوضيحه
انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور كونها موضوعة لموجبها و
اضافة الحكم الموجب اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها معية زمانية
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما لان اسم العلة في الشريعة عبارة
عما يضاف اليه وجود الحكم على ما عرفت فاذا وجد الايجاب والاضافة
في الشيء استحق ان يطلق عليه اسم العلة وبالثاني العلة معنى لان العلة
علة لمعنى التاثير وهو موجود ههنا وبالثالث العلة حكما لان حكم
العلة ولازمها استعقاب الحكم ما لم يمنع عنه مانع وهو متحقق ههنا
فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او
بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع
اثنان فثلثة وان لم يجتمع بل يوجد واحد فثلثة ايضا وقد جعل فخر الاسلام
الاقسام السبعة هكذا العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة
اسما وحكما فقط والعلة التي تشبه الاسباب



والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما ومعنى
لا حكما واهمل التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط لكن هذه
الاقسام داخلة فيما ذكرنا من الاقسام لان العلة التي لها شبه بالاسباب
غير خارجة عنها لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب المضاف كما سيأتي
او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب
الذي قد يخلو القسمان اعني العلة اسما ومعنى فقط والعلة معنى فقط عنه
يجوز ان يجعل قسما آخر وذلك اي ما يضاف اليه الخ مثل البيع للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد يثبت بكل واحد منهم
ابتداء بلا واسطة وليس من صفة العلة الحقيقية وهي التي اجتمع فيها
الامور المذكورة تقدمها على الحكم زمانا وان وجد رتبة بالواجب
اقترانهما اي العلة والحكم معا زمانا وهذا مذهب المحققين وفيه هو اشارة
الى رد ما قال البعض من ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من ان العلل الشرعية

يجوز تراخي الحكم عنها وذلك اي وجوب اقترانهما كاقتران
الاستطاعة مع الفعل عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فيلزم ان
يكون الحكم كذلك في جميع العلل عند من التزم مذهبهم وجعل الشارح
المحقق قوله عندنا متعلقا بقوله بل الواجب اي الواجب عندنا كذلك
كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل الاقتران عند جميع اهل
السنة فاذا تراخي الحكم عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف بان باع
مال الغير بدون اذنه والبيع بشرط الخيار كان الذي تراخي حكمه علة
اسما ومعنى لا حكما لانفكاكه عنه ودلالته كونه اي الذي تراخي حكمه
او كل واحد من البيعين علة لا سببا كما يتوهم العكس من التاخير ان
المانع للحكم وهو حق المالك والخيار اذا زال وجب الحكم به اي ثبت
الحكم للمشتري بالذي تراخي حكمه او بواحد من البيعين من الاصل
اي من اول الامر لا بارتفاع المانع حتى يستحق اي المبيع المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت ما ادعيناه وكذلك اي مثل ما ذكر من
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة فانها علة لملك المنفعة
والاجرة لوضعه له والحكم يضاف اليه فيكون علة اسما ولتاثيره في

در صفحه ۱۱۸ سطر ۷ بگو

۸ قوله والامر ... جواب سؤال بانه لما تراخي الحكم عن العلة عن كل واحد من البيعين ... يمتنع ان يكون العلة علة فانه لا يخلو عن التراخي اذ ... فلم يكن حكم ... العلة ۱۲

۹ حاشيه قوله اي كالشفاء ... جواب سؤال من قبيل ... وذلك الشفاء ... فانه ... تحصيلها ان ... الغصب ... والاجارة ... علي الصفتين ... ان وطين ۱۲

۱۰ ... بالاجازة ونفاذ البيع الموقوف ... الخيار ... الاشارة ... خيار من ... ۱۲

۱۱ ... الغرض من الخيار ... دفع سؤال ... الاشارة ... ويكون كل واحد من البيعين علة اسما ومعنى لا حكما ... حكمه عن العلة ... ولا يلزم من ذلك ... لان الحكم ... بعضا ... المانع ... الصوم ... فلا ادرك ... بطريق ... التي

۱۱۹

ط كما قال كما في البيع
الموقوف كان قوله الآتي والبيع بشرط
الخيار مستدرك لكونه ايضا موقوفا ويحتمل الرد ان
المراد به بيع الفضولي من قبيل ذكر العام وارادة الخاص وانما
كان المراد به ذلك لئلا يلزم الاستدراك في قوله والبيع بشرط الخيار ۱۲
حاشيه مولانا نور محمد ط قوله الذي
تراخي حكمه اراد به العلة اراد به دفع ما يقال بان المذكور شيئان البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار فالمناسب ان يقال كما فالتطابق
الراجح والمرجح وتحصيلها ان افراد الراجح متعدد والمرجح باعتبار
وحدة حكمه الذي هو المقصود بالبيان ثم ورد
تراخي الحكم لمانع فان حكم كل واحد
منهما كذا كما لا يخفى ۱۲

۳ التخصيص بان ... ان التراخي ... من حيث ... الحكم بالتعيين التراخي ... على الحكم ... من قبيل ... المانع ... وقال ... الاشارة ... الزمان ... حسب ذلك الزمان ... قوله ... ط حاشيه ... مجمع ... العلة على الحكم ... ويوجه ... صحيحا لان ... عند ... العلل ... الشرط ... كما تقدم ... يكون ... المراد ... ان المراد ... الواجب ... الاعلى ... ۱۲

۴ حاشيه ... الواجب ...

حواشي متعلقه صفحه ۱۱۸

ط قوله فاذا تراخي الحكم لمانع ... وذكر المانع واعترض بان ... التخصيص ... مستقيم على اصل الشيخ ... انما انكر التخصيص ... العلة ... على معنى ان يكون ... عنها المانع ... ان وجد العلة ... تخلف الحكم ... حقيقة ... فلا يكون تخصيصا ... مع قيام العلة ... اذا كان كذلك ... والامر بخلافه ۱۲ غاية التحقيق ۵
قوله بان باع ... في البيع الموقوف ... ط

ط قوله اسماء ... المتعلقات ... ۶ قوله ... البيع ... علة اسما ومعنى ... الموقوف ... ولا فادة الملك ... لافادة الملك ... موقوفا ... الاجارات ... ۱۲ ... البيع بشرط الخيار ... قبل ... تحقيق ... ۱

صدق من ايام ... ۱۳ حاشيه ... قوله ... الى ... ما ذكر ... دفع به ما قيل ... من عدم المطابقة بين اسم الاشارة والمشار اليه ... الافراد واسم الاشارة ... لان كذلك من اسماء الاشارة ... والمذكور فيما تقدم شيئان بيع الموقوف والبيع بشرط الخيار و ... ان افراد اسم الاشارة مع تعدد المشار اليه بتأويل المذكور ۱۲ مولانا مولوي محمد علي

فمن سمع ونظر لوالديه ولكاتبه و ... اللهم اغفر ... ای الاجارة ... ۱۲

اثباۃ الحکم للملک یکون علۃ معنی لا حکما لعدم حصول المعلول لانہ وارد علی المنافع المعدومۃ التی توجد فی مدۃ الاجارۃ والمعدوم لیس بمحل للملک ولھذا ای لکونہ علۃ اسما ومعنی صح تعجیل الاجرۃ قبل الوجوب وصح اشتراط التعجیل کما صح اداء الزکوۃ قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلۃ اسما ومعنی فھذا التفریع لبیان کونہ علۃ ومن التشبیہ شبہ الاسباب لما فیہ ای فی عقد الاجارۃ من معنی الاضافۃ الی وقت مستقبل لانہ وان صح فی الحال باضافتہ الی العین التی ھی محل المنفعۃ لکنہ فی حق ملک المنفعۃ بمنزلۃ المضاف الی زمان وجودھا حتی کانہ ینعقد وقت وجود المنفعۃ لیقترن الانعقاد بالاستیفاء واضافۃ الانعقاد الی زمان سیوجد یوجب عدم العلیۃ فی الحال وکون الایجاب والقبول مفضیا الی الحکم بواسطۃ انعقادھما

فحق الحكم عند وجود المنفعة يورث المشابهة بالاسباب وهذا
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما في الحال
لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة
فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاسند الحكم فيهما الى زمان الايجاب
وفيما نحن فيه اقتصر على زمان وجود المنفعة حتى لا يسند حكمه
اى عقد الاجارة الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة
المضاف الى معدوم سيوجد وكذلك اى مثل عقد الاجارة كل ايجاب
مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما لكونه
موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره عنه
الى الزمان المضاف اليه لكنه يشبه الاسباب فلو اضيف النذر بالصوم
الى وقت يجوز تعجيله وهذا عندهما خلافا لمحمد وزفر وكذلك
اى مثل كل ايجاب الخ نصاب الزكوة فانه عندنا في اول الحول علة اسما
لانه اى النصاب وضع له اى لايجاب الزكوة شرعا لاضافة الزكوة
اليه ومعنى لكونه اى النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب



لان الغناء يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير وليس بعلة حكما
لتاخر وجوب الزكوة عنه كما يرشد اليه قوله لكنه اي النصاب جعل
علة بصفة النماء فتراخى الحكم الى زمان وجود النماء واقيم الحول مقامه
ليكون ممكنا من الاستنماء فلما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو
الوجوب الى حولان الحول اشبه النصاب قبل وجود صفة النماء الى
حولان الحول الاسباب لما ذكره بقوله الا ترى انه اي الشان انما
يتراخى حكمه عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب
وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو اللبن والنسل والسمن في السائمة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان
بالنصاب بل الاول بالسوم والسفاد والثاني بكثرة رغبات الناس و
تغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن النماء حادثا بالنصاب
وقد تعلق الحكم بالنماء تاكد الانفصال بين النصاب والحكم
فقوى شبهه بالسبب وبقوله الى ما ليس بحادث به احتراز عن
مثل الرمي فانه علة للجرح وان توقف على وصوله الى المرمى اليه
الا ان الواسطة ههنا حادثة بالرمي فلم يثبت له شبهة بالاسباب

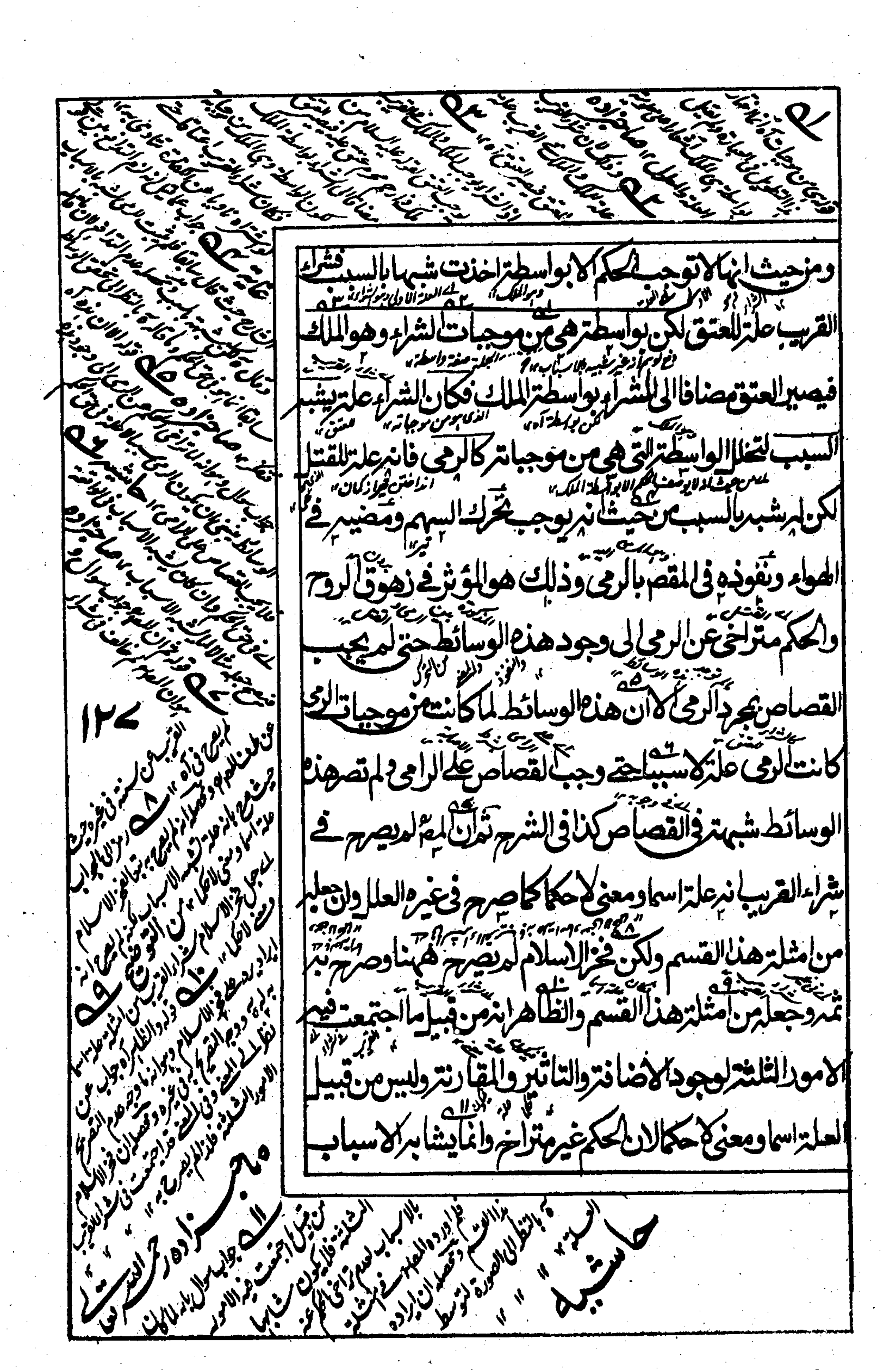
١٢٣

في حق الحكم والى ما هو شبيه بالعلل عطف على الى ما ليس بحادث
بتوضيح لكون النصاب مشابها بالاسباب بوجه اخر وحاصله
ان الحكم تراخى الى النماء الشبيه بالعلل وليس بعلة حقيقة حتى لو
كان كذلك كان النصاب سببا محضا اما مشابهته بالعلل فلان
النماء الذي هو فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى و
يثبت به اليسر فكان له اثر في وجوب الزكوة واما ان النماء ليس بعلة
حقيقة فلما سيتضح لك من قوله ولما كان الحكم متراخيا الى وصف
قائم بالمال لا يستقل بنفسه ويظهر منه ان النماء لا يصلح ان يكون
تمام العلة بل تمام العلة هو المال النامي اشبه النصاب العلل اذ لو
لم يكن الحكم متراخيا كان النصاب علة من غير مشابهة ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا اذ السبب
الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب فعلم منه انه اذا تراخى الحكم الى ما هو شبيه بالعلل كان
له شبهة بالاسباب اعتبار الشبهة بالحقيقة كما عرفت وعلم مما
ذكر مشابهته بالعلل ايضا وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان

النصاب صار اى شبه العلة له من جهة نفسه وشبه السبب من جهة
توقف الحكم على النماء الذى هو وصف تابع له كما قال والنماء وصف
تابع له فيترجح الشبه الذى يثبت له من جهة نفسه لاصالته على
الشبه الذى يثبت لجهة وصف وسيظهر لك فائدة هذه المقدمة
ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بينا انه علة يشبه الاسباب انه
اى الشان لايظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا النفى ناظر الى القيد
وهو قطعا اى لايظهر الوجوب بطريق القطع بل بطريق الجواز
وان وجد اصل العلة لفوات الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع
فان العلة بركنها ووصفها موجودة ثمه الا ان حق المالك فى التعليق
بالشرط يمنع ان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
كما عرفت ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اى شبه العلل فيه اصلا
كان الوجوب اى وجوب الزكوة ثابتا من الاصل فى التقدير لان النماء
القيام بالنصاب متى يثبت يستند الى اصل النصاب وصار من اول
الحول متصفا بانه حولى كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف
بهذا البقاء هو ذلك الوليد بعينه واذا استند الوصف اليه استند

الحكم وهو الوجوب لما ولم يفد حتى يصح التعجيل قبل تمام الحول لوجود
اصل العلة لكنه اى المعجل من الزكوة يصير زكوة بعد الحول فعلم
ضعف ما قال مالك من انه ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة
بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الآخر من علة ذات وصفين
فلا يجوز التعجيل وما قاله الشافعى من ان النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر وصف
المطالبة عن صاحب المال تيسيرا وكذلك اى مثل النصاب مرض
الموت فانه علة لتغير الاحكام من التبرعات فيما هو حق الوارث
حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اسما لانه وضع فى الشرع للتغير
من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر فى الحجر عن التصرفات فيما
يتعلق به حق الوارث الا ان حكمه وهو الحجر عن التصرفات يثبت
به اى بالمرض لا بالفعل بل بوصف الاتصال اى اتصال المرض بالموت
فاشبه المرض الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على

ام اخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء وهو اى المرض علة لتغير الاحكام في الحقيقة وفائدة هذه المقدمة التنبيه على ما ذكرنا ولا بانه ليس من قبيل الاسباب بل من قبيل العلل وهذا هو المراد من قوله في الحقيقة لان المرض علة حقيقة اذ ليست العلة الحقيقية الا ما يكون علة اسما ومعنى وحكما والمرض ليس كذلك وقال في المنار وهي اي العلل سبعة اقسام علة اسما ومعنى وحكما وقال في كشف المنار وهو الحقيقة في هذا الباب وهكذا في غيره وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الموت الذي تراخى حكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الالام التي تحدث بمرض مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب كما عرفت وكذلك اي مثل ما ذكر من النصاب في غيره شراء القريب فانه علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت الاولى بمنزلة العلة التي توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة



ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء
القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك
فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك فكان الشراء علة يشبه
السبب لتخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي فانه علة للقتل
لكنه شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في
الهواء ونفوذه في المقص بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح
والحكم متراخي عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب
القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي
كانت الرمي علة الاسباب حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه
الوسائط شبهة في القصاص كذا في الشرح ثم ان المص لم يصرح في
شراء القريب انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره العلل وان جعله
من امثلة هذا القسم ولكن فخر الاسلام لم يصرح ههنا وصرح به
ثم وجعله من امثلة هذا القسم والظاهر انه من قبيل ما اجتمعت فيه
الامور الثلثة لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة وليس من قبيل
العلة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ وانما يشابه الاسباب

حاشية

لتوسط العلة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي
يشبه الاسباب عموم وخصوص من وجه كذا في التوضيح وقد رضي
به صاحب التلويح والتحقيق انه من امثلة العلة اسما ومعنى لا حكما
لان شراء القريب بشرط الخيار قد انفك عن الحكم وهذا القدر كاف
في جعله من امثلته وانما لم يصرح به لانه قد لا ينفك عنه والحاصل ان
الشراء من حيث هو لا يوجب الاتصال بالحكم بل ان اتصل الملك بالشراء
اتصل الحكم به ايضا والا فلا وقد رعى الامام فخر الاسلام الجانبين بالبيان
مرة والسكوت عنه في محل اخرى واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين
احترز به عما اذا كان احدهما مؤثرا فانه هو العلة والاخر شرط كان
اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه اي الى الاخر لرجحانه
على الاول بسبب الوجود اي وجود الحكم عنده اي الاخر ومن ههنا
علم ضعف ما قيل انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم
اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول

١٢٩

العلة اسما لان الاضافة ههنا متحققة وليس ما اضيف اليه الحكم بعلة
اسما وكذا ما قيل في كشف المنار من تعليل عدم كونه علة اسما بان الحكم
يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما ولهذا اضفنا على الاضافة
فيما سبق من كونها موضوعة لموجبها ومعنى لانه اي الوصف الاخر
مؤثر فيه اي الحكم لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق
اسم العلة على احدهما حقيقة وللوصف الاول شبهة العلل لكونه
مؤثرا في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار فخر الاسلام
وقال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام
الآخر كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب
المحضة حتى قلنا ان حرمة النساء بفتح النون يثبت باحد وصفي علة
الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهيين لا يجوز
لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر و
ذلك لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
فيثبت الربوا بشبهة العلة لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة
بالحقيقة وانما لم يحرم حقيقة الفضل به

لان الحكم يثبت بقدر علته فالحقيقة بالحقيقة والشبهة بالشبهة
والاصل في ذلك انه عليه السلام نهى عن الربوا والربوبية لا يقال
لو ثبت حرمة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة
وهو باطل لانا نقول ثبوة حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار
انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد
الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك كذا في الشرح
والسفر علة للرخصة الثابت به اسما لان الرخصة تنسب اليه
في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لان الرخصة
تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة لا معنى
لان الرخصة تعلقت بالمشقة حقيقة دون السفر فان المؤثر
في ايجاب الرخصة التي بناها على اليسر هي المشقة لان الرخصة
اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته والى هذا
اشار بقوله لكن السبب اي سبب المشقة وهو السفر اقيم
مقامها اي المشقة تيسيرا فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما



١٣١

ولما انتهى الكلام الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال واقامة
الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء مقام
المدعو اليه كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول و
الفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب وافضاء اليه
والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول كما في الخبر عن
المحبة فانه اقيم مقام المحبة في جواب قوله لامرأته ان احببتني فانت
طالق بقولها احببتك لان اخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام
المدلول ولكنه مقتصر على المجلس وكما في الطهر الخالي عن
الجماع فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق
فان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح
المسنون ولكن المحظور قد يجوز للضرورة فشرع الطلاق

للحاجة اليه ثم الحاجة امر مبطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام
حقيقتها واما الشرط فهو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي
علاماتها فان قيل اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه
بان الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده اي يوجد الحكم
عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلاق المعلق بدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت طالق
فيكون علة للطلاق لكن عند وجود دخول الدار لا به اي بدخولها
فلا يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض و
شرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون
مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكره

۱۳۳

فخر الاسلام ولو لم تجعل العلامة الخالصة من اقسام كان الاقسام اربعة
ووجه الضبط حينئذ ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان
تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم كحل قيد العبد فهو الثالث والا فان لم يعارضه
علة تصلح اضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق الذي فيه
مائع وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في المثال المذكور والى
القسم الثاني اشار بقوله وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في
الطريق الذي لا يملكه وهذا هو شرط للتلف في الحقيقة فالحفر
شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها وكل شرط كذلك
صلح لان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم
يكن مؤثرا لان للشرط لوجود الحكم عنده شبها بالعلة وعلل الشرع
امارات حقيقة كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة في حق
الاضافة عند تعذر الاضافة اليها لان الثقل علة للسقوط في البئر
والمشي سبب محض مفض اليه وليس بعلة لانه غير موضوع له



بل الثقل علته سواء وجد السقوط بالمشي او بقطع السقف الذي نام
عليه من تحته مثلا لكن الارض كانت مسكنة اي للماشي الواقع في
البير عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة اي كون الثقل علة
وان كان يوهم ان يثبت الحكم به سواء مر بالبير ولا لان امساك
الارض له مانع عن عمله فصار الحفر ازالة للمانع وازالة المانع
شرط فثبت انه اي الحفر شرط والشرط من حيث هو لا يضاف اليه
الحكم بل الى العلة لكن العلة ههنا ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل امر طبعي ثابت بخلق الله تعالى ولا تعدي فيه فلا
يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والمشي مباح بلا شبهة يعني
كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر
الاضافة الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح
بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان
الجناية فلا يمكن بدونها فتعذر الاضافة اليه ايضا فيقام الشرط



الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق الغير المملوكة

مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر

الاضافة اليها بالشبهة العلة والى هذا اشار بقوله فاذا لم يعارض

الشرط ما هو علة بان كانت صالحة لاضافة الحكم اليها كما سيأتي

وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به اي بالشرط من الوجود اي وجود

الحكم عنده وهو بيان للموصول اقيم الشرط مقام العلة في ضمان

النفس والاموال جميعا فيما اذا تلف نفس بوقوعها في البير

او شئ اخر واما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا

لانهما يتعلقان بالمباشرة ولم يوجد واعلم انه ذكر الشيخ المحقق

ناقلا عن المبسوط واذا حفر الرجل بيرا في دار لا يملكها بغير اذن

صاحبها فهو ضامن لما وقع فيه لانه متعد بالحفر في ملك الغير

كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان

الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم

يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شئ بل كان لزيادة تقرير او

بيان لصلاحية الشرط للعلية وتمام التفصيل في الشرح فليرجع اليه هذا
اذا لم تكن للعلة صلاحية لاضافة الحكم واما اذا كانت لعلة صالحة
لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات
الخلافة لان للعلة اصل في الاضافة لكونها مؤثرة في الايجاب فلا
يجوز ان يتجاوز الاضافة مع وجود الاصل الى شبهه وهذا اذا اجتمع
علة حكم مع الشرط لتلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب
الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها واما اذا اجتمع
شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع
في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان
الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا نقل الشارح المحقق
عن بعض الشروح وهذا اي لما ذكرنا من ان الحكم لا يضاف الى الشرط
عند صلاحية العلة قلنا ان شهود الشرط واليمين بان شهد فريق
لامرءة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار مثلا ثم شهد
فريق اخر بوجود الشرط اذا رجعوا اي الفريقان المذكوران جميعا
بعد الحكم اي حكم القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر

ان الضمان اى ضمان نصف المهر على شهود اليمين اى التعليق
خاصة وقوله ان الضمان خبر لقوله ان شهود الشرط لانهم اى شهود
اليمين شهود العلة لانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو علة صالحة
لاضافة الطلاق اليها فلم تجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهوده
وكذلك اى كسقوط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة للاضافة
سقوط السبب اذا اجتمع العلة الصالحة للاضافة والسبب فانهما
اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا
فى الطلاق بان شهد فريق بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها
فى المجلس الفلانى اختارى نفسك وشهد آخران بانها اختارت
نفسها فى ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده
فى المجلس الفلانى انت حر ان شئت وشهد آخرون بان العبد قال فى
ذلك المجلس قد شئت ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق
فقلنا ان الضمان اى ضمان نصف المهر وضمان العبد على شهود
الاختيار خاصة لانه اى الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات
مالية العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق

مفض الى البير فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود
السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط شيئا وعلى هذا اى على ان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولى
اى ولى الهالك الواقع فى البير والحافر فقال الحافر انه اى الهالك اسقط
نفسه وفى هذه الصورة لا ضمان على الحافر لصلاحية العلة للاضافة
اليها لوجود الجناية منه فينسب التلف اليه على ما هو الاصل وقال وليه
انه سقط فى البير فهلك كان القول قوله اى الحافر استحسانا والقياس ان
يكون القول قول الولى وهو قول ابى يوسف اولا لان الظاهر شاهد للولى
اذ الانسان لا يلقى نفسه عمدا عادة لانه اى الحافر يتمسك بما هو الاصل
وهو اى الاصل صلاحية العلة للحكم اى الاضافة اليها وينكر خلافه الشرط
وهو امر ضرورى فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع لا للاثبات والولى
يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر
بل يحتاج الى اقامة البينة بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر
حيث لا يصدق لانه اى الجارح صاحب العلة اذ الجرح علة موجبة
للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله فى العارض المسقط من غير حجة

فكان القول قول المولى لتمسكه بالاصل وعلى هذا اى على ان العلة اذا
صلحت للاضافة لا يضاف الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان
قيد عبد لغيره حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد بالاتفاق ان كان
العبد عاقلا وان كان مجنونا ففيه خلاف محمد رح لان حله شرط فى
الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق فيكون شرطا وقد اعترض عليه
فعل الآبق الذى هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح للاضافة
فيمتنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب الخالص
لما انه اى الشرط سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب اى
السبب الحقيقى مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشئ و
وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر الشرط
الحقيقى المحض ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان
يتقدم على انعقادها كما فى تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او
انت حر هو الذى ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكلما
سابق على وجود الشرط ثم هو سبب محض هذه المقدمة لبيان انه
فى حكم السبب واما بيان انه فى حكم السبب الخالص فلما ذكره بقوله

وقد اعترض عليه اى على الشرط ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وهو حل قيد العبد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب الذى فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وههنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما اذا ابق بالامر حيث يضمن الآمر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله فكان هذا اى حل القيد كارسال من ارسل دابة فى الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة ثم سارت فاصابت شيئا حيث لم يضمن المرسل لان حكم ارساله قد انقطع بالجولان ثم انها انشأت سيرا باختيارها الا ان لا يكون لها طريق غير الذى اخذت فيه فانه يكون ضامنا بمنزلة السائق لها واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت وجهها شيئا فانه يضمن المرسل لان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا فيه استدراك عما يفهم من التشبيه من كونهما من جنس واحد

وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف
شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد
لئلا يابق قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح على هذا الاصل في حق من
فتح باب قفص فيه طير فطار الطير في فور الفتح انه اي الفاتح لا يضمن
لان هذا الفتح شرط لانه ازالة للمانع الطيران جرى مجرى السبب لما
قلنا لان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض عليه اي
على الشرط فعل الفاعل المختار وهو الطير فبقي الاول وهو الفتح سببا
محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه
اي الفتح بل قصر على الخروج بخلاف السقوط في البير حيث يضاف
التلف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه اي الساقط لا اختيار له
في السقوط حتى لو سقط نفسه في البير هدر دمه لان ما اعترض
على الشرط وهو الالقاء علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة
الحكم عن الشرط وقال محمد رح اذا طار الطير في فور الفتح يضمن الفاتح

لان فعل الطير هنا شرطها واما العلامة ففي اللغة الامارة وفي الشرع
ما قال فيما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به
وجوب الحكم ولا وجوده فتكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند
وجودها وقد تسمى العلامة شرطا مجازا وذلك المسمى بالشرط مثل
الاحصان في باب الزنا فانه في الحقيقة علامة وليس بشرط عند
صاحب التقويم وبعض المتاخرين فانه اي الاحصان اذا ثبت و
وجد كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم بدون ان يتوقف انعقاد
الزنا علة له عليه فانه لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الحكم والى
هذا اشار بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده



اي الزنا علة على وجود الاحصان فلا ولو كان شرطا لكان كذلك و
معلوم ان الاحصان ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق مفض اليه
فلا يكون الرجم مضافا اليه وجودا ووجوبا وعامة المتقدمين والمتاخرين
من الاصوليين والفقهاء سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا
علامة لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك
لان وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الاحصان وما ذكر في اثبات
كونه علامة وليس بشرط ممنوع ولهذا اي لان الاحصان علامة
وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال
سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة ليست بصالحة لخلافة العلة اصلا لما ذكرنا من انه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه
بخلاف الشرط فانه صالح للخلافة وان لم يصلح للخلافة ههنا فان

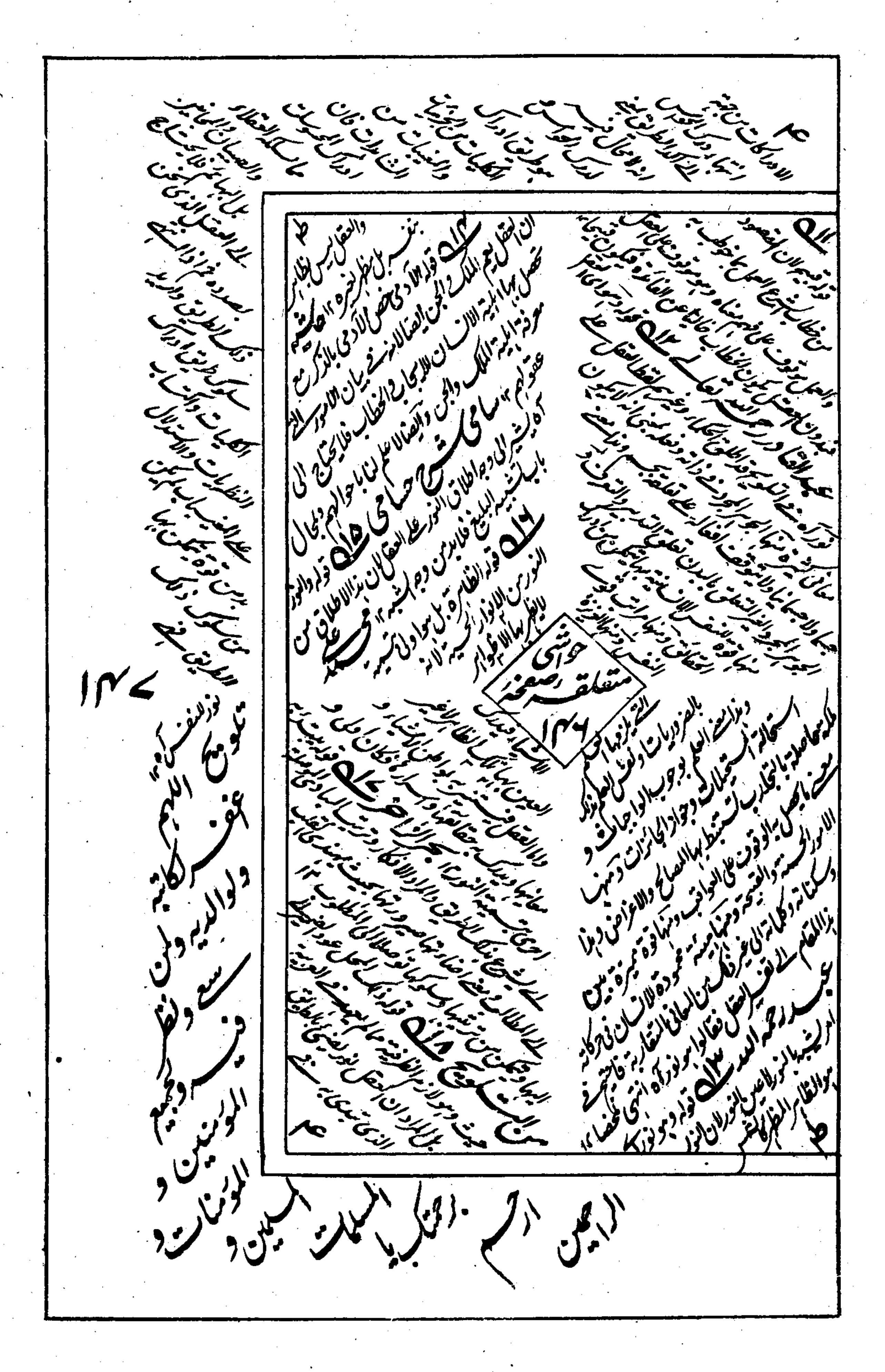
الاحصان مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان
الاحصان من الخصال الحميدة فيستحيل اضافة الحل الذي هو عقوبة
اليه **فصل** لما فرغ من خطابات الشرع شرع فيما يثبت به الخطاب
وهو العقل فقال اختلفوا الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع
وشكره ومحرمة لما استقبحه مثل الجهل به على القطع والثبات فوق
العلل الشرعية لانه موجب بذاته من غير ان يجري فيه تبديل وهي
امارات يجري فيها التبديل والنسخ قال الشيخ المحقق ولا يعني بالوجوب
والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما انه يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما
حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل
والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب
نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع ملامة والامتناع عما قبحه
يوجب العكس هذا ما اشار اليه في الكفاية فلم يجوزوا ان يثبت
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل حتى

١٤٤

انكروا الرؤية لانها لا بد لها من جهة ومسافة وكيف للمرئي وبدان
هذه الامور مما لا يهتدي العقل اليه فلا يجوزون ورود النص مثبتا
لها ثم اعلم ان المعتزلة قائلون بان حسن بعض الافعال وقبحه ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن بعضها وقبحه
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها لا يدرك
حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح صوم
اول يوم شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف
عن حسن وقبح ذاتيين او يقبحه حتى انكروا ان تكون القبائح
بارادة الله تعالى لان اضافتها اليه مما يقبحه العقل وجعلوا الخطاب
خطابات الشرع متوجها بنفس العقل لانه اصل بنفسه وقالوا هذا
بيان لجعلوا الا عذر لمن عقل صغيرا كان العاقل او كبيرا في الوقف

اى التوقف عن الخطاب اى طلب الحق وترك الايمان وان لم يبلغه
الدعوة فكان الصبى العاقل ومن نشأ فى شاهق الجبل اذا ماتا لا على
الايمان معذبين بالنار وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا فى
معرفة حسن الشئ وقبحه دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل ان العقل
معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ هو لا يفهم بدونه و
خطاب من لا يفهم قبيح فليس العقل مهدرا بالكلية كما قالت الاشعرية
وليس معتبرا بحيث يكون موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة حتى نقول
فيمن لا تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا
ولا كفرا كان معذورا واذا كفر كان من اهل النار بلا مرهين لامرين
وهو اى العقل نور فى بدن الآدمى ومحله منه اما رأسه او قلبه والنور
هو الظاهر المظهر والعقل كذلك للبصيرة التى هى عين الباطن كالشمس
والضوء للعين الظاهرة يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدء به
اى بذلك الطريق من حيث اى من محل ينتهى اليه اى الى ذلك المحل
درك الحواس فيبدئ اى يظهر المطلوب للقلب فيدركه اى المطلوب

١٤٦



١٤٧

حواشي متعلقة بصفحة ١٤٦

سامي شرح حسامي

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن سعى ونظر فيه ولجميع المومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات برحمتك يا ارحم الراحمين

+ برقیدن ۱۲

القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه بذاته اي ابتداء عمل القلب بنور
العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان بداية المعقولات نهاية
المحسوسات فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح له بطريق الاستدلال
بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى بصره اليه يدرك بنور عقله ان
له بانيا ذا حياة وقدرة وعلم وهو اي العقل في الملك الباطن كالشمس
في عالم الملكوت اي الملك والتاء للمبالغة الظاهرة اذا بزغت اي
طلعت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها
اي بنورها من غير ان يوجب الشمس رؤية تلك الاشياء وما اي
ليس بالعقل كفاية بحاله في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة ولهذا
اي لانه لا كفاية بمجرد العقل قلنا ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان
لكن لو امن يصح ايمانه باعتبار الاصل العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا
للصحة وشرطنا الانضمام للوجوب حتى اذا عقلت المراهقة اي
المرأة التي قرب بلوغها وهي تحت مسلم وهي بين ابوين مسلمين

هذا بيان الاسلام الحكمي بوجه واستوصفت الايمان فلم تصف
الاسلام اي لم تقدر على توصيفه لم تجعل تلك المراهقة مرتدة ولم تبن
من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة اي غير قادرة على
الوصف لبانت من زوجها فثبت ان الصبي غير مكلف بالايمان
والا لكان الجواب في الصورتين واحدًا وهذا بخلاف ما اذا كفرت
فانها تبين وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي نقول في البالغ الذي
لم تبلغه الدعوة انه اي ذلك البالغ غير مكلف بالايمان بمجرد العقل
وانه اي الذي لم تبلغه الدعوة اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شيء منهما كان معذورا اذا لم يمهل يدرك العواقب واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسول
في التنبيه فلا يكون معذورا على نحو ما قال ابو حنيفة يعني اقامة
الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا

على مثل قوله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع ماله منه وان لم يؤنس منه رشد مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد بالنص لانه اى السفيه قد استوفى في هذه المدة مدة التجربة والامتحان لانه لما استوفى هذه المدة فلا بد له ان يستفيد رشدا بالتجربة غالبا لان هذه المدة مدة توهم صيرورة الرجل جدا ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يزداد به رشدا فتقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا بالاستيفاء فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد ان يصير العاقل عارفا بربه مؤمنا بخالقه فاذا لم تحصل له المعرفة كان ذلك لاستخفافه بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسول فلا يكون معذورا وليس على الحد الى التعيين في هذا الباب اى في ان العقل موجب بنفسه او غير موجب اصلا دليل قاطع

يعتمد عليه ويحكم به لا عقلي ولا نقلي فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه
بحيث يمنع ورود الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه
اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل قاطع لهم فيه وهو مذهب
الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اي قتلهم المسلمون
ضمنوا اي المسلمين دماءهم فجعل الشافعي كفرهم عفوا حيث جعلهم
كالمسلمين في الضمان ولا يضمنون عندنا وان كان قتلهم حراما قبل
الدعوة لانا لا نجعلهم كفرهم عفوا بحال وذلك اشارة الى عدم الدليل
على القولين لانه اي من الغى لا يجد في الشرع دليلا يدل على ان العقل
غير معتبر للاهلية فانتفى الدليل الشرعي واذا انتفى فهو انما يلغيه بدليل
الاجتهاد والعقل فيناقض مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة
وبهذا المذكور تم الرد على القول الثاني وان العقل لا ينفك عن الهوى
فلا يصلح ان يكون حجة بنفسه بحال وهذا رد على القول الاول فثبت بما

ذكرنا انه لا الغاء للعقل بالكلية وانه لا استقلال له بل امر بين الامرين
وهو تحقق الاهلية به دون الايجاب والالغاء فهذه المسئلة بيننا
وبين الاشعرية والمعتزلة كمسئلة خلق الافعال بين اهل السنة و
الجماعة وبين المعتزلة والجبرية باعتبار التوسط واختيار امر بين
التفويض المطلق والجبر المطلق واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية
اى يصير به اهلا فلابد من بيانها فاراد بيانها بقوله قلنا ان الكلام
فى هذا اى فى بيان الاهلية ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
عليها اى على الاهلية **فصل** فى بيان الاهلية اهلية الانسان للشئ
عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشئ منه وهى فى الشرع عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية
الوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى
انما ثبت بوجود ذمة صالحة لانها محل الوجوب والذمة فى اللغة العهد

لان نقضه يوجب الذم وفي الشرع عبارة عن وصف يصير به
الانسان اهلا لماله وعليه فان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب
له وعليه باجماع الفقهاء وانما ثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي
بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الآية فانه اخبار عن عهد جرى بينه تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم
بوحدانيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق العبودية فلا بد لهم من وصف يكون بني آدم
به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي ثم
ان الآية عند الجمهور محمولة على ظاهرها وقال الشيخ ابو منصور وجماعة
من المحققين انها من باب التخييل والتأويل قال الشيخ فعلى هذا يكون
اخذ الميثاق ثابتا بالسنة دون الآية

والجنين قبل الانفصال اى انفصاله عن الام هو جزء منها من وجه
لانتقاله بانتقالها وقراره بقرارها كسائر اعضائها ولهذا يقرض
بالمقراض عنها عند الولادة وايضا يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها
دون وجه آخر لكونه نفسا ذاة حيوة معدا للانفصال فصيرورته
نفسا برأسه فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح اى الجنين
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب
عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى له شيئا
لا يجب عليه الثمن واذا انفصل عن الام بالولادة وظهرت له
ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه كان اى صار اهلا للوجوب
له وعليه ولما كان المعلوم من هذا ان يلزم ان يجب عليه الحقوق بجملتها
كما يجب على البالغ قال الله فعم غير ان الوجوب اى نفسه غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء بالاختيار ليتحقق الابتلاء
فجاز ان يبطل الوجوب بان لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو
الاداء وغرضه وهو الابتلاء فان الصبى لعجزه وضعف بنيته لا يتصور
الاداء منه بالاختيار الذى به الابتلاء كما ينعدم الوجوب لعدم محله

كبيع الحر واعتاق البهيمة فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا
يجب وفيه تنبيه على انه ينتفي الوجوب في حق الصبي وعليه المحققون
وذهب القاضي ابو زيد وغيره الى وجوب حقوق الله تعالى جميعا على
الصبي ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج ولهذا اي لان الوجوب
يبطل لعدم حكمه لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات
لما لم يكن اي لعدم كونه اهلا لثواب الآخرة لا خلاف في انه اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات لانه
اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق
بها ومن العقوبات الانزجار وهو مطلوب من الكافر ولا خلاف
في انه يؤخذ بترك اعتقاد الشرائع لانه كفر منه فيعاقب عليه فاما
وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان
الاداء واجب عليه وهو مذهب الشافعي واهل الحديث وقال عامة
مشائخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من

العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها

حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم

القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق الآخرة فانهم يعاقبون بترك

العبادات زيادة عقوبة عند الفريق الاول وعند الفريق الثاني

لا يعاقبون بتركها كذا في الميزان وغيره وهو الموافق لما في اصول

الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما

يعذبون بترك الاصول ولما توهم من عدم كونه اهلا للثواب

الآخرة ان لا يجب عليهم الايمان ايضا دفعه بقوله ولزمه اي الكافر

الايمان لما كان اي لكونه اهلا لاداء وجوب اي ثبوت حكمه وهو

ما وعد الله تعالى للمؤمنين ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل

الصبي لعدم اهلية الاداء لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل

الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون وجوب

ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة وهي موجودة

والاداء لا يجب عليه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر

النوم والاغماء حتى صح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون

مخاطب به فكان اداؤه فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين فرض و
نفل ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة
مع ان اداؤها لا يجب عليه لكنه اذا ادى يقع من الفرض هذا مختار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة واتباعهما وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل واما اهلية
الاداء فنوعان هذا عطف على قوله اما اهلية الوجوب نوع كامل
ونوع قاصر اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاهلية الكاملة عبارة عن
بلوغ القدرتين الى اقصى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في
لسان الشرع والقاصرة على خلافه فهو اما عدم بلوغهما الى الكمال
او عدم بلوغ احدهما كما يشير اليه بقوله اما النوع القاصر منهما فيثبت
بقدرة البدن اذا كانت القدرة قاصرة قبل البلوغ هذا اشارة الى
اول القسمين واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوها لانه بمنزلة الصبي المميز لانه اي المعتوه عاقل لم يعتدل عقله
وتبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى

الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لدفع الحرج ثم ان وقت
الاعتدال متفاوة في افراد الانسان لا يمكن دركه الا بحرج عظيم
فاقام الشرع البلوغ مقام الاعتدال العقول غالبا عنده تيسيرا
على العباد وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة
قلنا انه اي الشان صح من الصبي العاقل الاسلام في احكام الدنيا
والاخرة وصح ما يتمحض منفعة من التصرفات كقبول الهبة وعند
الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام
ولا تبين امرأته المشركة منه لان احكام الدنيا دائرة بين النفع والضرر
وهذا منقوض بحكم اسلامه بتبعية احد ابويه وصح منه اي الصبي
اداء العبادات البدنية من غير عهدة ولزوم مضي وضمان بل بطريق
التطوع لان ذلك نفع محض لاعتياده اداءها فلا يكون مشقة بعد

١٥٨

البلوغ فيمكن الصبي برأى الولي اي باجازته واذنه ما يتردد اي تصرفا
مترددا بين النفع والضرر كالبيع ونحوه كالاجارة وذلك اي كونه
مالكا لهذه التصرفات باعتبار ان نقصان رأيه ينجبر برأى وليه
فاندفع توهم الضرر لنقصان عقله فصار الصبي كالبالغ حينئذ وذلك
اي كونه بمنزلة البالغ في قول ابي حنيفة الا ترى انه اي ابا حنيفة
صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش قال ينفذ بيعه من الاجانب كما
ينفذ من غيره من البالغين خلافا لصاحبيه فان عندهما لا يصح بالغبن
الفاحش ورده اي ابو حنيفة بيعه او تصرفه مطلقا مع الولي بغبن
فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة اي لشبهة ان الصبي نائب الولي
لانه اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الفعل دون وصفه وكماله
وينجبر برأى الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو بيع الصبي من الولي
كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش ويصح في رواية
لما قلنا انه يصير كالبالغ وعلى هذا التقدير يكون قوله ورده مصدرا مضافا

در صفحهٔ ۱۵۹ سطر ۱۰

وهو جواب لدخل مقدر وعلى هذا اى على ان ما فيه احتمال الضرر لا
يتملك الصبى بنفسه ويتملكه باذن الولى قلنا فى الصبى المحجور عليه اذا
توكل اى قبل الوكالة لم تلزمه العهدة اى الاحكام المتعلقة بالوكالة من
تسليم المبيع والثمن ونحوهما لان فى الزامها ضررا وباذن الولى تلزمه
لما عرفت من ان قصور رأيه ينجبر برأى الولى فصار اهلا لها وانما
اعتبر عبارة قبول الوكالة حيث حكم بصحتها وان لم تلزمه العهدة
دون عبارة اداء الشهادة وان كان فيه نفعا لان مبنى ادائها على
الولاية ولا ولاية للصبى وفى تصحيح العبارة من اعظم المنافع فكان فى تصحيحها
نفعا له واما اذا اوصى الصبى بشئ من اعمال البر التقييد به لكونه موضع
الخلاف بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعى وان كان فيه اى الايصاء
نفع ظاهر للصبى والمتصلة متعلقة بقوله بطلت وفيه اشارة الى ما تمسك
به الشافعى ودليلنا قوله لان الارث شرع نفعا محضا للمورث

١٦٠



قال النبي عليه السلام لسعد لأن تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون كفا فهم سائلون ثم بيّن كون الارث نفعا بقوله الا ترى انه اي الارث شرع في حق الصبي ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه واشار الى جواب ما تمسك الشافعي به بقوله وفي الانتقال عنه اي عن الارث الى الايصاء الذي فيه نفع في الآخرة وفيه ضرر ايضا من حيث انه ازالة الملك بطريق التبرع ترك الافضل اي الذي هو الارث الذي هو نفع محض لا محالة وهو ضرر ايضا فلا يكون مشروعا في حقه ولما توهم منه انه لو كان ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ ايضا اشار الى دفعه بقوله الا انه اي الايصاء مشروع في حق البالغ لان اهليته كاملة فيجوز شرعية المضار في حقه كما شرع له اي للبالغ الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة و لم يشرع ذلك المذكور من الامور في حق الصبي ولم يملك ذلك الضرر عليه اي الصبي غيره كالولي ما خلا القرض اي الاقراض فانه وان كان فيه تبعيد الموجود وتحصيل المفقود لكن يملكه القاضي

بوقوع الامن عن التوى بسبب ولاية القضاء لامكان تحصيله من غير
حاجة الى دعوى وشهادة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين
واما الردة من الصبي العاقل فلا تحتمل العفو في احكام الآخرة اتفاقا
بيننا وبين الشافعي وفي احكام الدنيا ايضا عند ابي حنيفة ومحمد لان
ما يلزمه اي الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث وكلمة من بيان
لما عندهما خلافا لابي يوسف والشافعي فانما يلزمه حكما لصحته اي
الارتداد لا قصدا اليه يعني لزوم هذه الامور من ضرورة الحكم
بصحة الارتداد لانها من لوازمه فلم يصح العفو عن مثله اي مثل
الارتداد ومثله عبارة عن امر عظيم لا يحتمل العفو بوجه اي لا يصح
العفو عن مثل ذلك الامر بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت
الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه تلزمه هذه
الاحكام ولا يمنع ثبوته



١٦٣

بواسطة لزومها فكذا فيما نحن فيه **فصل** في الامور المعترضة
على الاهلية المانعة عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم وبعضها يوجب التغير في
بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر والصغر و
ان كان ثابتا في اصل الخلقة لكن قد يخلو الانسان عنه كما في آدم و
حوا عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان
ماهية الانسان قد تعرف من غير صغر فلهذا كان الصغر عارضا
كذا في الشرح العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا اذا ظهر
له امر يصده من المضي على ما كان فيه سماوي ان لم يكن للعبد فيهما
اختيار ومكتسب ان كان له فيها دخل باكتسابها

اوبترك ازالتها ولما كانت السماوية اشد تاثيرا واكثر تغيرا قدمت
في البيان فقال اما السماوي فهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس و
الموت ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما
يقال البياض عارض للثلج وليس المراد الطريان بعد العدم والا لم
يصح في الصغر والجهل الا على سبيل التغليب واما المكتسب فانه
نوعان احدهما حاصل منه اي من المكلف والآخر حاصل من غيره
اما الذي حصل منه فالجهل انما عد من العوارض المكتسبة مع عدم
كونه باختيار العبد لان العبد قادر على ازالته والسفه والسكر و
الهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء
للمكره وبما ليس فيه الجاء اما الجنون قال الشيخ ابو المعين لا يمكن
الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله
وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع
على عواقب الامور والتميز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعاله

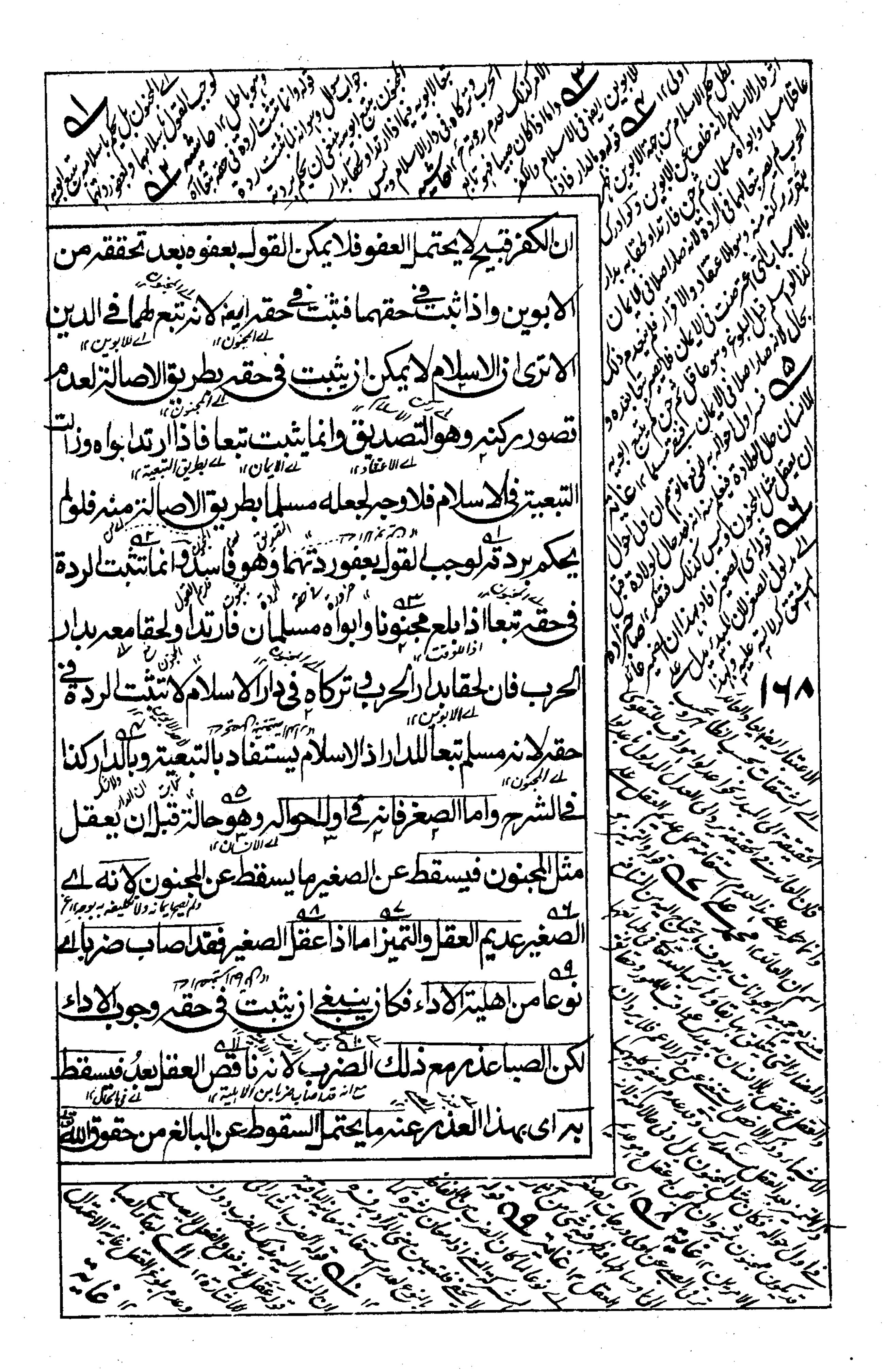
مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في
سائر اعضائه يسمى جنونا فهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لنا آثارها ويتعطل افعالها
اما لنقصان جبل عليه دماغه او لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط وآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح من غير ما يصلح سببا له فانه اي الجنون
يوجب الحجر عن الاقوال اي اخراجها عن الاعتبار من الاصل حتى تفسد
عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم تنفذ باجازة الولي وهو احتراز
عن الافعال حتى يؤخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال ويسقط به اي بالجنون
ما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات فانها تسقط باعذار البالغ العاقل
فتسقط بالجنون ايضا وكذا الحدود والكفارات فانهما تسقطان
بالاعذار والشبهات وهو احتراز عما لا يحتمل الا بالاداء او الابراء
كضمان المتلفات فانه لا يسقط بالجنون واذا امتد الجنون
يعني انه اما ممتد وغير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بان جن بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات



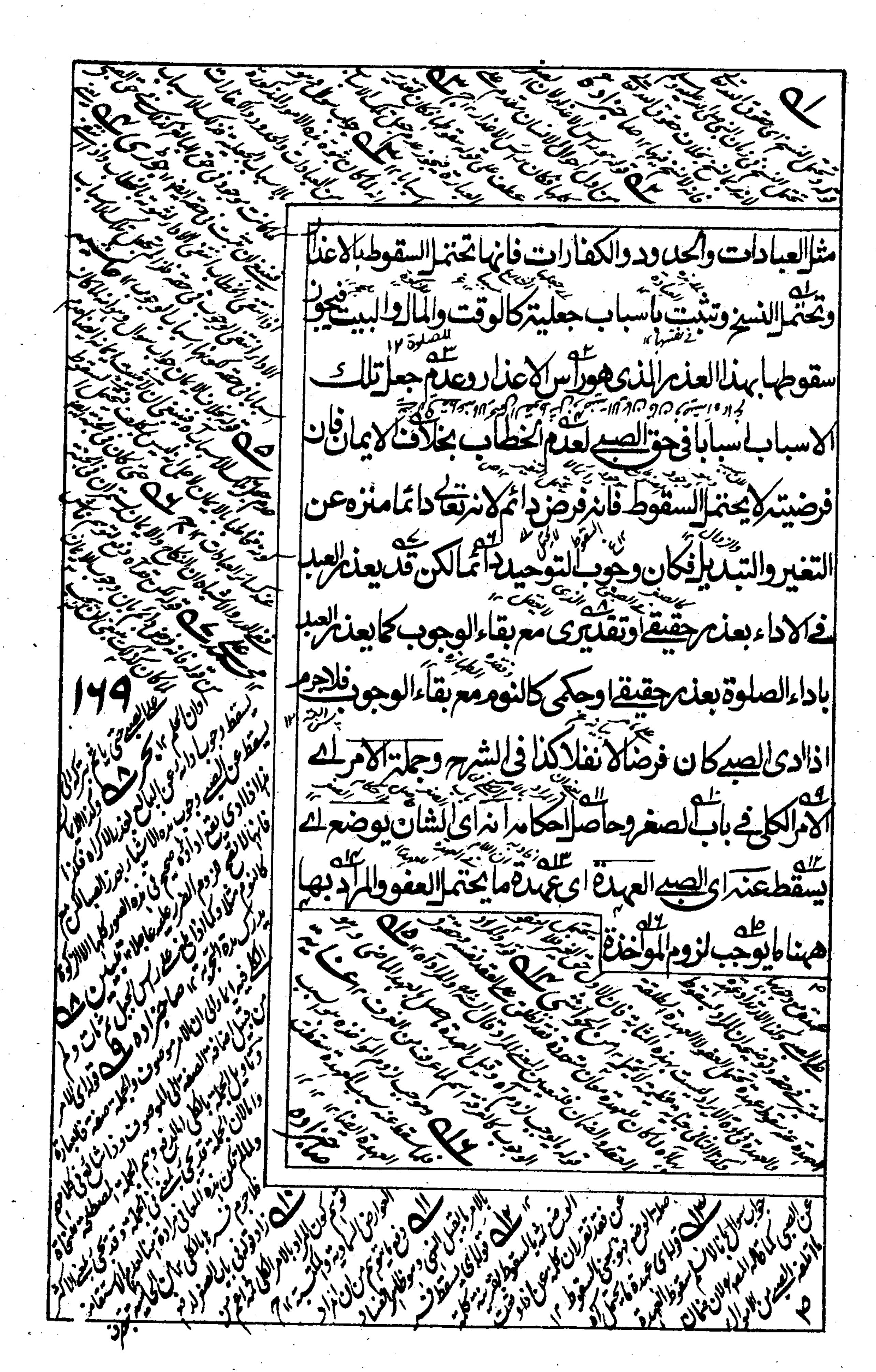
166

وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لحاقه بالعارض
بالعدم في حق الاداء ومسقط قياسا وهو قول زفر والشافعي
وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة
او الممتد وعند محمد غير مسقط وهو ظاهر الرواية وقيل الخلاف على
العكس فصار لزوم الاداء يؤدي اي مؤديا الى الحرج وهو الحرج
في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه
دفعا للحرج في القضاء وينعدم نفس الوجوب بناء لانعدامه
اي الاداء فان تاثير السبب في الوجوب لتاديته الى الاداء والقضاء
فاذا تعذر ذلك وتعسر هذا لم يكن في الوجوب فائدة وحد
الامتداد اي الامتداد في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة
في الحرج ولما لم يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو استيعاب العذر

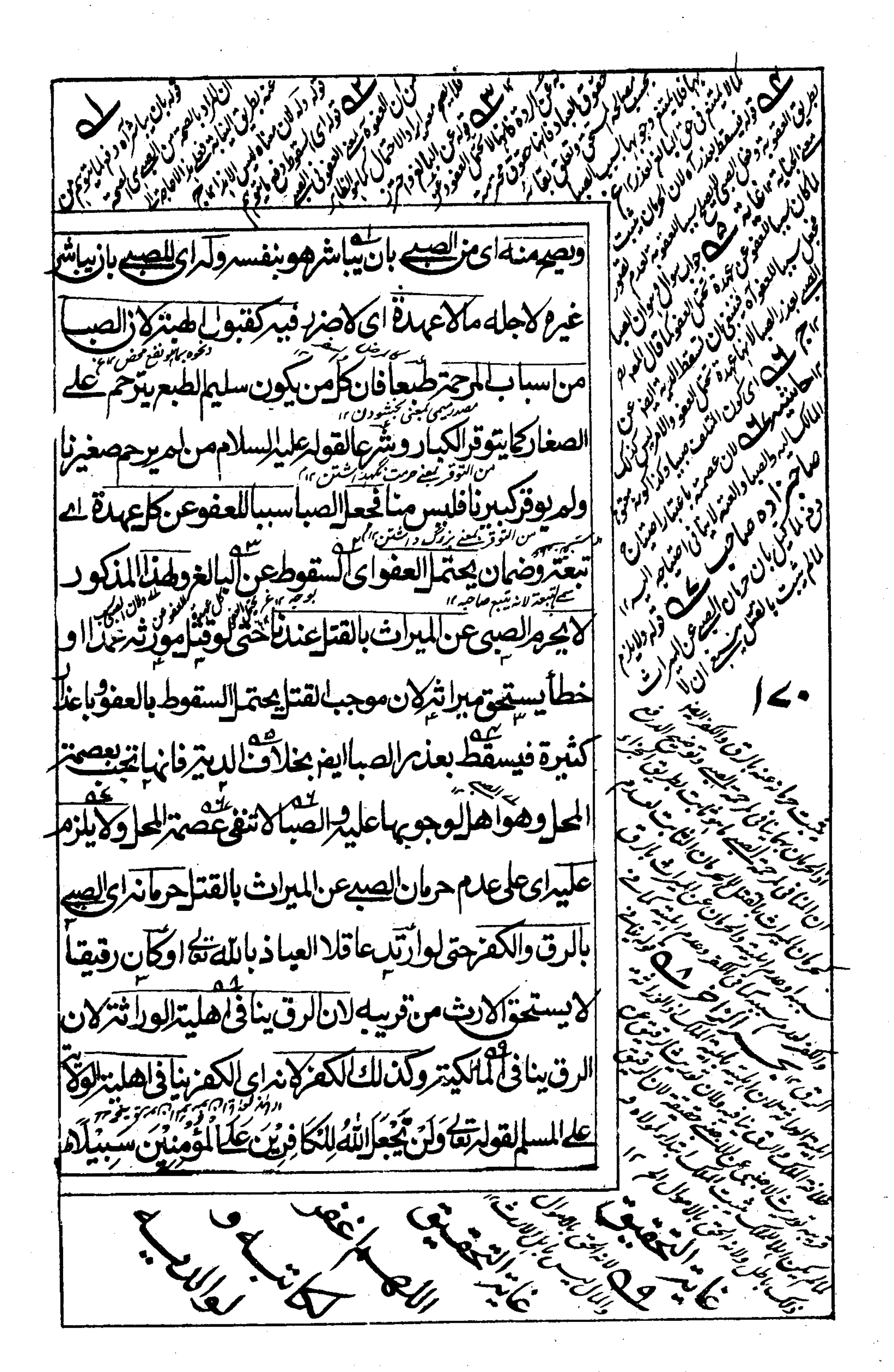
وظيفة الوقت ففي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر اي شهر رمضان
وفي الصلوة ان يزيد وقت الجنون على يوم وليلة لان اليوم والليلة
وقت لجنس الصلوة ولما كان ذلك الوقت وهو اليوم والليلة قصيرا
اكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار والذي يحصل به التكرار دخول
وقت الصلوة عند الشيخين فاعتبرت الزيادة على يوم وليلة باعتبار
الساعات ونفس الصلوة عند محمد رح بان تصير الصلوات ستا وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبيل الزوال فعند محمد رح يجب القضاء وعندهما لا قضاء عليه
وفي الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول
مقام كله تيسيرا على المكلف لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار
الجميع وما كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن كالايمان او كان قبيحا لا
يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه اي المجنون حتى تبين امراته
تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا



ان الكفر قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بعفوه بعد تحققه من
الابوين واذا ثبت في حقهما فثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين
الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم
تصور ركنه وهو التصديق وانما يثبت تبعا فاذا ارتد ابواه وزالت
التبعية في الاسلام فلا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة منه فلو لم
يحكم بردته لوجب القول بعفو ردتهما وهو فاسد وانما تثبت الردة
في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار
الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في
حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد بالتبعية وبالدار كذا
في الشرح واما الصغر فانه في اول احواله وهو حالة قبل ان يعقل
مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه اي
الصغير عديم العقل والتمييز اما اذا عقل الصغير فقد اصاب ضربا
نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء
لكن الصبا عذر مع ذلك الضرب لانه ناقص العقل بعد فيسقط
به اي بهذا العذر عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى



مثل العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار
وتحتمل النسخ وتثبت باسباب جعلية كالوقت والمال والبيت فيجوز
سقوطها بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وعدم جعل تلك
الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب بخلاف الايمان فان
فرضيته لا يحتمل السقوط فانه فرض دائم لانه تعالى دائما منزه عن
التغير والتبديل فكان وجوب التوحيد دائما لكن قد يعذر العبد
في الاداء بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر العبد
باداء الصلوة بعذر حقيقيا وحكمي كالنوم مع بقاء الوجوب فلاجرم
اذا ادى الصبي كان فرضا لا نفلا كذا في الشرح وجملة الامر اي
الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه اي الشان يوضع اي
يسقط عنه اي الصبي العهدة اي عهدة ما يحتمل العفو والمراد بها
ههنا ما يوجب لزوم المواخذة



ويصح منه اي من الصبي بان يباشر هو بنفسه وله اي للصبي بان يباشر
غيره لاجله مالاعهدة اي لاضرر فيه كقبول الهبة لان الصبا
من اسباب المرحمة طبعا فان كل من يكون سليم الطبع يترحم على
الصغار كما يتوقر الكبار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة اي
تبعة وضمان يحتمل العفو اي السقوط عن البالغ ولهذا المذكور
لايحرم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا بخلاف الدية فانها تجب بعصمة
المحل وهو اهل لوجوبها عليه والصبا لاتنفي عصمة المحل ولايلزم
عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الميراث بالقتل حرمانه اي الصبي
بالرق والكفر حتى لو ارتد عاقلا العياذ بالله تعالى او كان رقيقا
لايستحق الارث من قريبه لان الرق ينافي اهلية الوراثة لان
الرق ينافي المالكية وكذلك الكفر لانه اي الكفر ينافي اهلية الولاية
على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

والارث مبنى على الولاية كما فى قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي فانه يشير الى ان الارث مبنى
على الولاية والحاصل ان الحرمان بالقتل انما هو بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل لاخذ المال فجوزى بحرمانه والصبى لما لم يكن من اهل
الجزاء لم يحرم واما الكفر والرق فالحرمان عن الارث بهما ليس
بطريق الجزاء بل لعدم سببه فى الكفر وعدم الاهلية فى الرق
وانعدام الحق اى الامر الثابت وهو الارث ههنا لعدم سببه
اى سبب الحق وهو الولاية فى الكفر ويعلم منه ان الولاية سبب الارث
وهو موافق لبعض كتب الاصول وذكر فى كثير منها ان سببه هو
اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت
الولاية من شرائط الاهلية كالحرية الا انه نظر الى ان الكافر لا
يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر بخلاف الرقيق
فانه لا يرث اصلا ففرق بينهما بما ذكر ولعدم الاهلية اى اهلية
الحق فى الرق لا يعد جزاء اى عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا وهو
خبر لقوله وانعدام الحق واما العته وهو اختلال العقل بحيث



يختلط كلامه فيشبه كلام العقلاء مرة وكلام المجانين مرة اخرى
وكذا سائر اموره بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام
وذلك لان الصبي كان في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون
وفي اخر احواله ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى انه اى العته لا
يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام
المعتوه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق المرأة الغير
واعتاق عبده لكنه اى العته يمنع العهدة اى ما يوجب لزوم شئ
يحتمل السقوط كالصبا فلا يصح طلاقه لامرأته واعتاق عبده
ولو باذن الولي واما وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال
فليس من العهدة هذا دفع لما يرد على ما علم سابقا من ان العهدة
ساقطة عن الصبي والمعتوه من ان وجوب الضمان من العهدة
وقد ثبت في حقهما وتقرير الدفع ان هذا ليس من العهدة المنفية
عنهما لان العهدة المنفية عنهما ما يحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمله شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت
في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو



المراد ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون
عهدة كذا في الشرح لانه اي الضمان شرع جبرا لما استهلكه من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكونه اي المستهلك على صيغة
اسم الفاعل صبيا معذورا او بالغا معتوها لاينافي عصمة المحل
لانها ثابتة للمحل لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وبالصبا والعته
لايزول حاجته عنه فيجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء فتتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود فانها لما وجبت بالعقد و
قد خرج كلامهما من الاعتبار عند استلزام المضار لم تجعل العقود
اسبابا لتلك الحقوق في حقهما كذا في الشرح ويوضع عنه اي
المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه العبادات ولا
تثبت في حقه العقوبات وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر الامام
ابو زيد ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط
به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب وضعفه الامام صدر الاسلام

رحمه الله الولي مولانا مولوي محمد علي

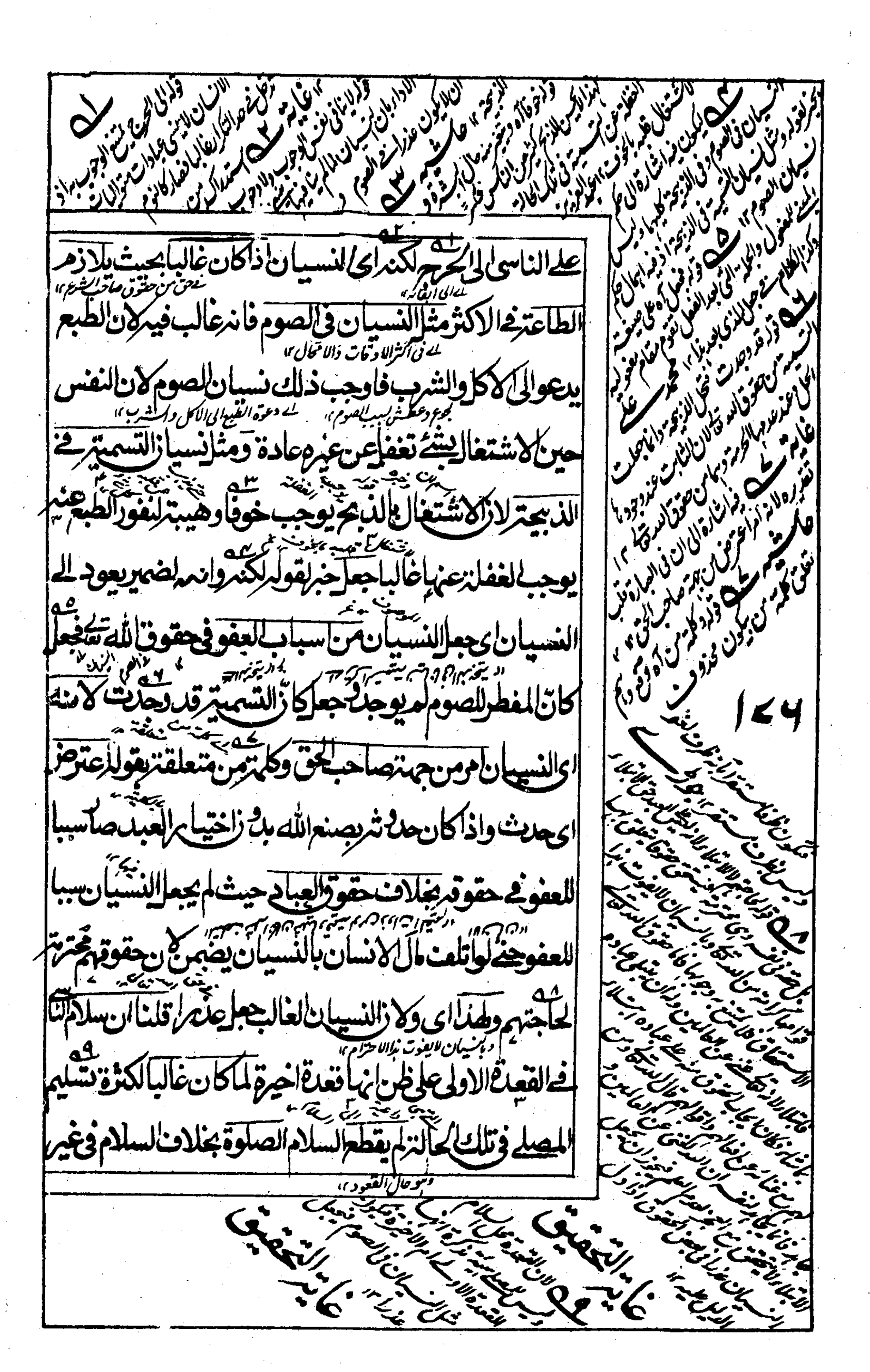
بان نقصان العقل مؤثر فى سقوط الخطاب سواء كان قبل البلوغ
او بعده كالجنون ولا اثر للبلوغ الا فى كمال العقل فاذا انتفى الكمال
بالآفة كان البلوغ وعدمه سواء ويولّى عليه اى يثبت الولاية على
المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي ولا يلي هو على غيره وانما يفترق
الجنون والصغر هذا شروع فيما به الفرق بين اول احوال الصبا
والجنون بعد ما حكم بانهما متماثلان لئلا يظن المماثلة فيما يذكر
من الحكم اى لا فرق بين الجنون واول حال الصغر الذى لا عقل
له الا فى هذا العارض اى الجنون غير محدود بوقت معين يتعين
زواله فيه فقيل اذا اسلمت امرأته اى المجنون عرض على ابيه وامه
الاسلام فى الحال لعدم كون العارض محدودا بوقت ينتظر مضيه
فان اسلما او اسلم احدهما بقيا على النكاح وان ابيا فرق بينهما
ولا يؤخر العرض الى وقت آخر لان فيه ابطال حق المسلمة والصبا
محدود فوجب تاخيره اى العرض لظهور اثر العقل بيانه ما قال
فى الجامع الصغير لو ان رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية
فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي

فيه اشارة الى ان كلمة انما لافادة الحصر ١٢

لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان
اسلم بقيا على النكاح والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان لا
يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا
وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل احتراز عن المجنون فان المعتوه
قد يطلق عليه ايضا فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا
يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب
العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض
على نفسه في الحال واما النسيان ومعناه غني عن البيان فلا ينافي
نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية
ولا يقتضي ايجاب الحقوق

الواو للتعليل ١٢

اي تعريفه ١٢



على الناسي الى الحرج لكنه اي النسيان اذا كان غالبا بحيث يلازم
الطاعة في الاكثر مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
يدعو الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس
حين الاشتغال بشيء تغفل عن غيره عادة ومثل نسيان التسمية في
الذبيحة لان الاشتغال بالذبح يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه
يوجب الغفلة عنها غالبا جعل خبر لقوله لكنه وانه لضمير يعود الى
النسيان اي جعل النسيان من اسباب العفو في حقوق الله تعالى فجعل
كان المفطر للصوم لم يوجد وجعل كان التسمية قد وجدت لانه
اي النسيان امر من جهة صاحب الحق وكلمة من متعلقة بقوله اعترض
اي حدث واذا كان حدوثه بصنع الله بدون اختيار العبد صار سببا
للعفو في حقوقه بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان سببا
للعفو حتى لو اتلف مال الانسان بالنسيان يضمن لان حقوقهم محترمة
لحاجتهم ولهذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي
في القعدة الاولى على ظن انها قعدة اخيرة لما كان غالبا لكثرة تسليم
المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام الصلوة بخلاف السلام في غير

١٧٧

حالة القعود وبخلاف الكلام في جميع الاحوال لان هيئة المصلي مذكرة له اي للمصلي فان الصلوة مانعة عن الكلام فيكون كلامه لغفلته وتقصيره فلا يغلب الكلام ناسيا فلا يكون عذرا ايضا فلا يجعل في معنى النسيان المنصوص عليه والحاصل ان في حقوق الله تعالى اما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا واما بلا تقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل والشرب في الصوم لان الطبيعة داعية الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكرها واما النوم فعجز عن استعمال القدرة وصفة ذلك العجز انه ينافي الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام بمعنى الباء متعلقة بالخطاب وذلك لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولا يمنع الوجوب لانه لا يمتد غالبا فلا حرج في وجوب القضاء عليه و

بطلت عباراته اي النائم اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام و الردة لعدم صدورها عن اختياره ولم يتعلق بقرءته وكلامه في الصلوة حكم فاذا قرء فيها نائما لم يصح

قرءته فی المختار وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض
لصدورها لا عن الاختيار وكذا اذا قهقه فی صلوته وهو الصحيح
متعلق بالمسائل الثلث الكلام والقرءة والقهقهة والاغماء مثل النوم
فی فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع اى الاغماء صحة
العبادات وهو اى الاغماء اشد منه اى من النوم فی كونه عارضا وكذا
فی فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اى طبيعية لا يخلو
الانسان عنه فی حال الصحة فيحتمل كونه عارضا وان كان عارضا باعتبار
انه امر زائد على معنى الانسانية ولهذا جعل من العوارض وهذا اى
الاغماء عارض ينافی القوة اصلا لانه يزيل القوى ويعجز العاقل عن
استعمال العقل مع بقائه ولان ازالة الاغماء للقوى لا يمكن ازالته بفعل
احد بخلاف النوم كذا فی الشرح والمراد بازالة القوى تعطلها الذی
هو فوق التعطل الذی فی النوم

وهذا غرض صاحب التوضيح بانه تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب يعترض للدماغ والقلب وذكر في التلويح ما يوافقه
وقريب منه ما في المنار (وهذا) اى لكونه اشد من النوم كان الاغماء
حدثا في الاحوال كلها اى سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متوركا
بخلاف النوم لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب والغلبة
موجودة في الاغماء في جميع الاحوال بخلاف النوم فانه لا توجد فيه
الغلبة في جميع الاحوال فلا يكون حدثا في جميع الاحوال (ومنع الاغماء
البناء) حتى لو انتقض الوضوء في الصلوة بالاغماء لم يجز البناء عليها
قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض بالنوم فانه يجوز له البناء
لان النص الوارد بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (واعتبر
امتداده) اى الاغماء استحسانا بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الاوقات عندهما وباعتبار الصلوة عند محمد (في حق الصلوة خاصة)
حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداده في حق شيء اصلا
لان الاغماء قد يقصر وقد يمتد عادة فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة
وهو النوم فلا يسقط القضاء به واذا طال اعتبر بما يطول عادة

وهو الجنون فيسقط القضاء ههنا لا في الاول وفي الصوم لا يعتبر
امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده يلزم القضاء
خلافا للحسن البصري واما الرق فهو عجز حكمي اي غير حسي بحيث يعجز
عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية ونحوها شرع جزاء
على الكفر في الاصل اي في ابتداء ثبوته فان الكفار لما ضيعوا عقولهم
واستكبروا عن عبادة الخالق جزاهم الله تعالى بان الحقهم بالبهائم و
صيرهم عبيد العباد لكنه اي الرق في حالة البقاء امر حكمي اي ثابت
بحكم الشرع غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى
يبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد
منه ما يستحق الجزاء وبه اي بذلك الامر الحكمي يصير المرء عرضة
فعلة من العرض اي معرضا للتملك للنفس والابتذال وهو اي الرق
وصف لا يحتمل التجزي

ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى
لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق نصافهم نفذ
ذلك منه والاول اصح وهو مذهبنا اي اصحابنا جميعا فقد قال
محمد في الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه
عبد فلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له
الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد كما
جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد وفي جميع احكامه مثل الحدود
والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق
لا يقبل التجزي بالاتفاق كما ان الملك قابل له بالاتفاق واختلف
في تجزي الاعتاق كما قال وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى
لما لم يتجز انفعاله اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه وهو
العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق
بدون العتق اذ لو وجد الاعتاق متجزيا بدون العتق يلزم وجود
الملزوم بدون اللازم وان وجد معه فاما ان يكون العتق متجزيا او لا
والاول باطل بالاتفاق والثاني يوجب تحقق الاثر بدون المؤثر

فعندهما لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق

كله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في

حقه وحق المولى في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي ثبوتا

وزوالا كما عرفت في بيع النصف وشرائه لكن تعلق بسقوط كله اي

الملك عن المحل وهو العبد حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه

اي بعض الملك باعتاق البعض فقد وجد شطر العلة وشطر العلة لا

يوجب الحكم التام الغير المتجزي فيتوقف العتق الى تكميلها اي العلة

وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي يتجزى علة لثبوت العتق الغير

المتجزي كغسل اعضاء الوضوء علة لاباحة اداء الصلوة فان غسلها

متجزي واباحة الصلوة غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم فانها

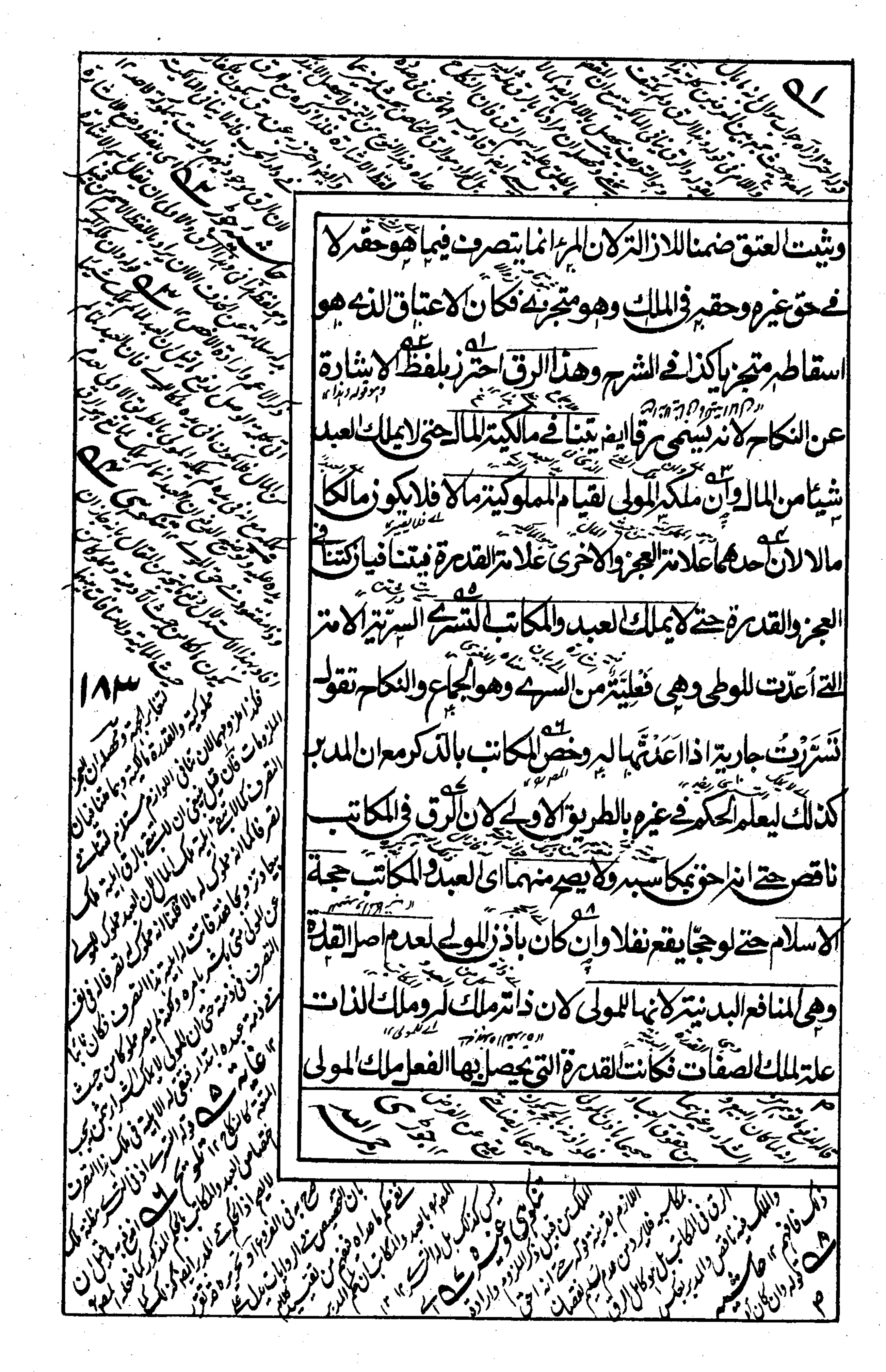
متجزية والحرمة الغليظة المتعلقة بها غير متجزية والحاصل ان الاعتاق

عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثبات العتق بازالة

الرق الذي هو ضده وهما اي الرق والعتق لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق

واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف

المرءة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا



وثبت العتق ضمنا للاذن لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا
في حق غيره وحقه في الملك وهو متجزئ فكان الاعتاق الذي هو
اسقاط متجزيا كذا في الشرح وهذا الرق احترز بلفظ الاشارة
عن النكاح لانه يسمى رقا ايضا يتينا في مالكية المال حتى لا يملك العبد
شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا فلا يكون مالكا
مالا لان احدهما علامة العجز والاخرى علامة القدرة فيتنافيان كتنافي
العجز والقدرة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري السرية الامة
التي اعدت للوطي وهي فعلية من السر وهو الجماع والنكاح تقول
تسررت جارية اذا اعددتها له وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان الرق في المكاتب
ناقص حتى انه احق بمكاسبه ولا يصح منهما اي العبد والمكاتب حجة
الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة
وهي المنافع البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك له وملك الذات
علة لملك الصفات فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى

والعبادة لا تتادى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا فيما استثنى عليه
اى على المولى من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة
التى يحصل بها الصوم والصلوة ليست ملكا للمولى بالاجماع لانه فى
حقهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود
الشرط نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير حيث جاز ما ادّى
من الحج عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للوجوب وانما شرط للتمكن
من عليه الاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك
الوجه فلا يتحقق المنافاة وهو اى غير المال النكاح لانه من خواص
الانسانية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى والدم عطف على
النكاح والحيوة لا يملك المولى تلافه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار
بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو فى ذلك مثل الاحرار
فكان اقرارا على نفسه لا على المولى وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر فى الدنيا لان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافى كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية وانما قيد به لتساوى العبد والحر فى

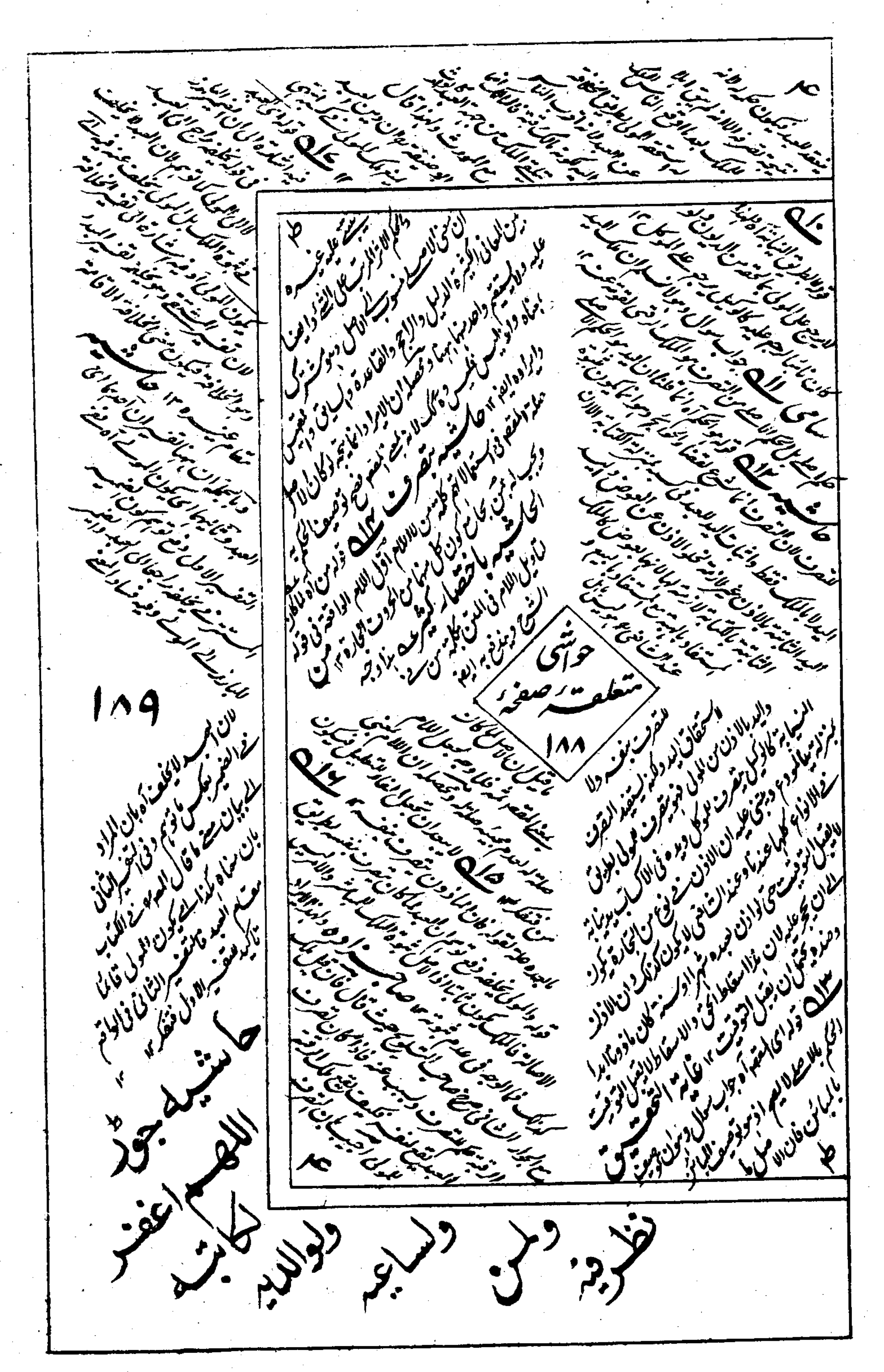
الكرامات الاخروية مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب
والاستيجاب وبها يمتاز بها عن الحيوانات ويصير اهلا للخطاب فتكون
كرامة الا ترى الى ما روي عن بعض الصديقين انه قرء عنده قوله
تعالى اخسؤا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن له هذا الخطاب فقيل
له هذا من اهل النار فقال اليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى حال
من قال لا الى حال من قال له والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر
وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملام
كرامة ولهذا حل في حق النبي عليه السلام الى تسع وما فوقها الى ما شاء
الله تعالى لزيادة شرفه وكرامته على الخلق كذا في الشرح والولاية
فانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ ولا شك في انها كرامة و
يتفرع على ما ذكر قوله حتى ان ذمته اي العبد ضعفت برقه لانه من
حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان
مكلف لابد ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع ضعفها
بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها اي لم تقدر على تحمل الدين بنفسها
لضعفها ولاجل تحمل الدين ضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة و

نسخه صحیح این است الا اذا ضمنت

الكسب في تحمل الدين ومعنى احتمال الدين صحة المطالبة يعني لا
يحتمل الدين اذا ضمنت اليهما مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا
تهمة في ثبوته كما اذا استهلك مال انسان لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
المحجور فانه متهم في حق المولى ثم ان الكسب الموجود في يده يصرف الى
الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا
يباع الرقبة بالدين ما دام يفي به الكسب بالاجماع وكذلك الحل ينتقص
بالرق اي كما يظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل
الذي يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء اهلا له حتى انه لا ينكح العبد
الا امرأتين لان الحل نعمة واستحقاق النعم بالانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها خلافا لمالك وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا
او عبدا لان الرق مؤثر في نقصان الحل فلا بد من
التفاوت بين الحرة والامة فيه فمتى كان حل
المرأة الحرة ازيد كان محلية الطلاق المفوت له

اوسع وبالعكس على العكس وتنصف العدة لانها نعمة لما فيها من تعظيم
ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها والقسم بسكون السين وهو عطف
على العدة اي يتنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان
والحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية وهو بقدر توافر النعم و
انتقصت قيمة نفسه اي قيمة العبد من قيمة نفس الحر حتى اذا صار العبد
مقتولا خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة الاف
بل تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا مثلا لانه
اي العبد اهل للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد عليه اي المال بدليل
انه ليس للمولى ان يسترد ما اودعه العبد من يد المودع دون ملكه
اي ليس باهل لملك المال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية
الحر لنقصان احد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ومالكية المال و
تمام المالكية بالحرية والذكورة كما تنتقص الدية بالانوثة لعدم احدهما
اي احد الضربين المذكورين فان الحرة غير مالكة لاحد الضربين و
هو مالكية النكاح ومالكة للاخر اعني مالكية المال فوجب نصف دية
الرجل على عاقلة قاتلها واما العبد فكان مالكا لاحدهما على الكمال

اعنی النکاح وما لکا للاخر مع النقصان اعنی المال فوجب نقصان
بدل دم عن الدیة بما له خطر فی الشریعة اعنی العشرة لانه یملک بها
البضع المحترم ویقطع بها الید اعتبار النقصان حالة وظهر بما ذکرنا
وجه قوله لنقصان احد ضربی المالکیة فی الاول وقوله لعدم احدهما
فی الثانی وتنصیف عدد الانکحة فی حق العبد لتنصیف الحل لا
لنقصان المالکیة بل مالکیته فیما ملکه من النکاح مثل مالکیة الحر
بلا نقصان وتوقفها علی اذن المولی لا یدل علی النقصان بل التوقف
لدفع الضرر عن المولی کما فی الصبی وهذا ای کون العبد اهلا للتصرف
فی المال واهلا لاستحقاق الید علیه عندنا ای ثابت عندنا فان المأذون
ای لان المأذون یتصرف لنفسه بطریق الاصالة لا بطریق النیابة
ویجب له ای یثبت له الحکم الاصلی للتصرف وهو الید علی اکتسابه
وانما کان هو الحکم الاصلی ای المقصود من التصرف لان الانسان
یحتاج الی الانتفاع بما یکون سببا لبقائه ولا یتمکن ذلک الا
بکونه فی یده والاذن فک للحجر الثابت بالرق ودفع للمانع من
التصرف والمولی یخلفه ای العبد ای یکون المولی قائما مقام العبد


حواشی
متعلقہ صفحہ
١٨٨
١٨٩
حاشیہ جوڑ
اللهم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولساعیہ ولمن نظر فیہ

فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر فيما اى فى حكم هو من الزوائد اى ليس بمقصود من التصرف بل وسيلة الى المقصود وهو ملك اليد والتمكن من الانتفاع وهواى ما هو من الزوائد الملك المشروع للتوصل الى اليد والعبد كالوكيل فى الملك اى اذا اشترى العبد شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل كما قال ولهذا اى ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا فى نفس التصرف وفى ثبوت ملك اليد وذلك لانه لما لم يكن اهلا للملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون فى حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فى مسائل مرض المولى متعلق بقوله فى حكم الملك وفى عامة المسائل الماذون اى اكثرها وهو متعلق بقوله وفى بقاء الاذن اى جعلناه فى حكم الملك فى مسائل مرض للمولى وفى حق بقاء الاذن فى عامة المسائل كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده فى التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما فى يده من تجارته

190

او اشترى شيئا وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد لمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما باشره المولى بنفسه لاستدامه الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير واما المحاباة بغبن فاحش فباطلة عندهما ففي هذه المسئلة ونحوها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات دون صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني انه لو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد فيه محجورا كالوكيل يصير معزولا في هذه المسئلة ونحوها جعل العبد كالوكيل في حالة بقاء الاذن وقال الشافعي انه ليس تصرف لنفسه باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه

غاية التحقيق

من التلويح

لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى
الملك وسببه والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة
والتصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك
الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا
ملك الا للمولى والجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة
لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود
طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقبة اهل للتصرف
وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته
في الاخبار والديانات ونحوهما واما الثاني فلانه اهل للايجاب و
الاستيجاب ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا
على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة
ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق

الی قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب بدون اهلية القضاء
او فی طريق القضاء ملك اليد فقط وثمرة الخلاف ان الاذن
فی نوع من التجارة يكون اذنا فی الانواع كلها عندنا خلافا للشافعی
فان الاذن عندنا لا يقبل التوقيت لانه اسقاط وهو لا يقبل وعنده
يحتمله وانما قال فی حال بقاء الاذن لانه فی ابتداء الاذن ليس
كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال فی
مرض المولی لانه فی حال صحة المولی ليس كالوكيل حتی يصح منه المحابات
الفاحش ولا يصح من الوكيل وانما قال فی عامة المسائل لانه ليس كالوكيل
فی مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشتری بغبن فاحش فانه يصح من
الماذون ولا يصح من الوكيل والرق لا يؤثر فی عصمة الدم تنقيصا
او اعداما وانما يؤثر الرق فی قيمته ای قيمة الدم حتی اذا قتل العبد خطأ
وقيمته مثل الدية او اكثر تنقص عن قيمته عشرة وقد عرفت وجهه
وانما العصمة بالايمان والدار ای دار الاسلام ای العصمة المؤثمة ای التی
توجب الاثم علی تقدير التعرض ولا توجب الضمان بالايمان و
العصمة المقومة وهی التی توجب الامرين المذكورين بدار الاسلام

١٩٣

+ من ههنا الی المتن عبارة التلويح ١٢

والعبد فيه اي في كون كل واحد من الامرين مثل الحر ولذلك يقتل
الحر بالعبد عندنا قصاصا خلافا للشافعي واوجب الرق نقصانا
في الجهاد لانه ينافي المالكية منافع البدن لانها تبع للبدن المملوك للمولى
الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بغير اذنه حتى لا
يجب الجهاد عليه اي العبد لان استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة
على المولى نظرا للمولى كما استثنى الصوم والصلوة عليه نظرا للعبد
ولهذا اي لايجاب الرق النقصان لم يستوجب العبد السهم الكامل
من الغنيمة اذا قاتل باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له ولا يسهم لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة والعبد نقص حالا من الحر وفي
الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم بخلاف تنفيل
الامام حيث يساوي العبد فيه الحر كما يساوي الراجل فيه الفارس لان
استحقاق السلب انما هو بالتنفيل وبالايجاب من الامام والعبد والحر
متساويان فيه وانقطعت الولاية كلها بالرق لانه عجز حكمي متصل

194

بقوله مثل الذمة والحل والولاية فبين الذمة ثم الحل ثم شرع في بيان
الولاية يعني لا تثبت الولاية المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة
والتزويج لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى منه الى غيره ولما كان
يرد عليه ان هذا يوجب ان لا يصح امانه للكافر الحربي في القتال
لانه تصرف على الغير اجاب بقوله وانما صح امان العبد الماذون في
القتال للكافر الحربي لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية
اي ليس الامان من باب الولاية من قبل اي من جهة انه اي الماذون
صار شريكا للغزاة بواسطة الاذن في الجهاد في الغنيمة بمعنى
انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه
في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط
حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فلزم ما اي لزم حكم الامان الماذون
اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة
لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا مثل شهادته اي العبد
برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من الولاية بل هي
الزام الصوم بنفسه اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره وعلى هذا الاصل

وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة ولهذا يملك
العبد من التصرفات ما يجوز تعديته ضرورة الى غيره تبعا فيصح اقراره
اي العبد محجورا او ماذونا بموجب الحدود والقصاص لانه لما
كان في حق الدم والحيوة باقيا على اصل الحرية يصح اقراره مثل
الحر ولا يمنع لزوم اتلاف حق المولى صحته لانه بطريق التبع وكذا
يصح اقراره بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا حتى وجب القطع
ولم يجب الضمان وبالسرقة القائمة صح الاقرار من حق القطع و
المال من الماذون فرد على المسروق منه ويقطع يده اما الثاني فلما
مر واما الاول فلاستحالة ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه لان
المولى ان لم يرد المسروق الى المسروق منه لكان ملكا للمولى فيقع
القطع في ملك المولى وهو باطل وفي العبد المحجور اختلاف معروف
اذا كذبه المولى وقال المال مالي فقال ابو حنيفة يقطع يده والمال
للمسروق منه لما مر وقال ابو يوسف يقطع يده والمال للمولى لانه اقر
بالامرين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على
سيده فلا يصح وقد يثبت القطع بدون المال كما في السرقة المستهلكة

وقال محمد لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور باطل لان ما فی یده
ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب واذا لم يصح اقراره فى حق
المال بقى فى ملك سيده فلا يمكن قطعه فى هذا المال وعلى هذا اى على
ان الرق ينافى مالكية المال قلنا فى جناية العبد خطأ انه اى العبد يصير
للمجنى عليه اولورثته جزاء الجناية حتى لو مات العبد لا يجب على المولى شئ
لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجانى وامتنعت الدية ههنا
لان العبد ليس من اهل ضمان ماليس بمال لان ضمان ماليس بمال
صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم والدية صلة
فى حق الجانى كانه هبة ابتداء لانه لا يستفيد به شيئا ولهذا لا
تملك الا بالقبض ولا يجب عليها الزكوة الا ان يحول الحول بعد
القبض وهى عوض فى حق المجنى عليه واذا لم يمكن ايجابه عليه ولا عاقلة
له جعل الرقبة جزاء لئلا يلزم اهدار الدم الا ان يشاء المولى الفداء
متصل بقوله يصير جزاء فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو
الارش لانه الاصل فى الجنايات الصادرة خطأ والنقل الى الدفع انما
كان بعارض الرق وهذا عند ابى حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس

١٩٧

حاشيه

مولینا صاحبزاده عبد القادر

الاصالة ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما
يصير بمعنى الحوالة اي بمنزلة الحوالة على المولى كان العبد احال الارش
على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة وحاصل المسئلة
ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤدى به الى ولى الجناية كان
الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة ولا سبيل لغيره عليه و
عندهما العبد عبده اذا ادى الدية مكان العبد والا دفع العبد الى
الاولياء الا ان رضوه بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك
ان يرجعوا على العبد كذا في الشرح واما المرض فانه لا ينافي اهلية
الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه سواء كان من حقوق الله تعالى او من
حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل لكنه
اي المرض لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة اي خلافة الورثة و
الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والمال لكونه محل قضاء الدين يصير مشغولا به فيخلفه الغريم
كان اي المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله لان
التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم


يستند الى اول السبب فثبت به اى بالمرض الحجر اى منع المريض اذا

اتصل اى المرض بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق

اى حق الوارث والغريم فقيل كل تصرف واقع منه اى المريض يحتمل

الفسخ كالهبة فان القول بصحته اى بصحة ذلك التصرف واجب في

الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال ثم امكان التدارك بالنقض و

الفسخ اذا احتيج اليه اى بنقض باتصاله بالموت وكل تصرف واقع من

المريض لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق فانه تصرف لا

يحتمل الفسخ فلا بد ان يحكم بانه اذا وقع على حق الغريم بان اعتق المريض

عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق وارث بان اعتق عبدا

قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان

عبدا في شهادته وسائر احكامه فان كان على الميت دين مستغرق

ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في دين مستغرق

وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في

الثلثين واذا لم يقع على احدهما بان كان في المال وفاء بالدين او هو

يخرج من الثلث نفذ العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث

ينفذ مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى
على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع زوال اليد عنه
لبقاء الملك وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال
يحصل به عوض مالي كالصدقة والهبة وان لا يملك اداء الحقوق
المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات وان لا يملك الوصية
بذلك المذكور اعني الصلة واداء الحقوق لما مر من ان المرض موجب
للحجر الا ان الشرع جوز ذلك المذكور من الثلث اي من ثلث ماله نظرا
له فان الانسان مقصر باملة في عمله فيحتاج عند حلول الاجل وبطلان
الامل الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه
قال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما تولى الشرع الايصاء للورثة
حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وكانت الوصية مفروضة في ابتداء الاسلام
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الاية

فصحت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية وقد بينه النبي عليه السلام بقوله
ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطل ذلك اي
ايصاء المريض صورة بان يبيع المريض شيئا من التركة من الوارث
بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين حيث آثر الوارث بعين من
الاعيان مالم لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح
لان حق الوارث كما تعلق بالمالية تعلق بالعين حتى لو اراد بعض
الورثة بان يجعل شيئا لنفسه بعينه نصيبه من الميراث لا يملك
ذلك بدون رضاء سائر الورثة ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال
معين لانه وصية من حيث انه يقر تسليم المقر به للمقر له بلا عوض
وشبهة الحرام حرام كالحرام وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها حتى لم يصح
بيعه اي المريض من الوارث اصلا اي سواء كان بمثل القيمة او لا عند
ابي حنيفة رح وعندهما يجوز بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حقهم واما
بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا لانه لا حجر للمريض من التصرف من الاجنبي
فيما لا يخل بالثلثين وهذا مثال للقسم الاول ويفهم منه المثال

للقسم الرابع لان الجودة تقومت فی حقہ دفعا للضرر عن الوارث

کما یشیر الیہ فدخل فیہ ما اذا باع لا بمثل القیمۃ وبطل اقرارہ ای المریض

بعین ودین لوارث للوارث وهذا مثال للقسم الثانی ولم یذکر

المثال للقسم الثالث لظهورہ وان حصل الاقرار باستیفاء دین الصحۃ

الذی کان لہ علی الوارث لان الاقرار بالاستیفاء اقرار بالدین لان

الدیون تقضی بامثالها فکان هذا اقرار بالدین فلا یصح وتقومت

الجودة فی حقهم ای الورثۃ کما تقومت الجودة فی حق الصغار بان

باع الولی من نفسہ مال الصبی فان الجودة متقومۃ ههنا دفعا للضرر

عنهم وهذا عطف علی قولہ بطل واما الحیض والنفاس فانهما لا یعدمان

الاهلیۃ بوجہ لا اهلیۃ الوجوب ولا اهلیۃ وجوب اداء لانهما لا

یخلان بالذمۃ ولا بالعقل ولا فی قدرۃ البدن فکان ینبغی ان لا

یسقط بهما الصلوٰۃ کما لا یسقط الصوم لکن الطهارۃ عنهما ای

الحیض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوٰۃ لقولہ علیہ السلام

الحائض تدع الصوم والصلوٰۃ فی ایام اقرائها فیفوت الاداء بهما ای

بالحیض والنفاس لفوات شرط ادائهما وفی قضاء الصلوٰۃ حرج عظیم

لتضاعفهما في مدة الحيض والنفاس لدخولها في حد التكرار وهو مستلزم
للحرج فسقط بهما اي بسبب الحيض والنفاس اصل الصلوٰة اي اصل
وجوبها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة
ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط
اصله اي اصل وجوب الصوم عن الذمة وان سقط اداؤه عنه وحكم
النفاس ماخوذ من حكم الحيض ولما كان الحيض مسقطا للصلوٰة
كان النفاس مسقطا ايضا واما الموت اعلم ان الاحكام المتعلقة
بالميت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها
السقوط الا في الماثم وغيرها وهو اما ان يكون مشروعا عليه لحاجة غيره
او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة
وهو لا يخ اما ان يكون وجوبه بطريق الصلة وحكمه السقوط
الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال
او الكفيل الى الذمة والثاني ما ان يصلح لحاجته بنفسه فحكمه ان يبقى ما
يقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية وحكمها
البقاء وهذا اجمال لما يفصل في المتن فانه اي الموت عجز خالص ليس

عنه فيلزم على الورثة تسليم ويكون لمن له الحق ولا يثبته الاخذ اذا ظفر على حقه ١٢ ج ب

فيه جهة قدرة اصلا سقط به اي بالموت او بالعجز المذكور ما هو تابع

التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا اي لفوات غرض

التكليف قلنا انه اي الميت يبطل عنه الزكوة اي يسقط عنه في حكم

الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي وكذا حكم سائر

وجوه القرب في السقوط وانما يبقى عليه المأثم لان الاثم من احكام

الاخرة والميت ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه لحاجة

غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين لان

فعله اي العبد فيه غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو

المال فيبقى حق العبد في العين وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة

حتى ينضم اليه اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل

ولهذا اي لان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح

ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح اذا لم يخلف الميت مالا او كفيلا
اي لم يخلف واحدا منهما كان الدين ساقطا اي لما خربت الذمة بالموت
بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا
لفوات محله فان الدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة ويستحيل
مطالبة الميت بالدين وكذا مطالبة وارثه حين عدم بقاء المال و
لا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالزام المطالبة بما على الاصيل
لا لالزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح الزامها بعد
سقوطها بخلاف العبد المحجور والحال انه يقر بالدين وتكفل عنه رجل
حيث تصح الكفالة مع عدم كون العبد مطالبا به لان ذمته اي العبد
في حقه اي حق نفسه كاملة لانه حي مكلف فيكون محلا للدين
والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى وفي ثاني الحال باعتاقه
ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال ولما ورد على ما ذكر انه
لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال
الدين كما في الحر وقد عرف خلافه اجاب بقوله وانما ضمت اليها اي
الى الذمة المالية اي مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى

ليمكن استيفاء الدين في المالية هي حق المولى ذا ظهر الدين في حقه
لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وانكان ما وجب عليه لحاجة
الغير شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة بطل بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق وهو مانع لوجوب الصلات
فكذا هذا الا ان يوصي به فيصح من الثلث لجواز تصرفه فيه واما
الحكم الذي شرع له اي للعبد فبناء على حاجته لان العبودية اللازمة
للبشرية مستلزمة للحاجة فشرع مرافق حوائجهم والموت لاينافي
الحاجة بل تزيد به فبقي له اي للميت ما كان مشروعا له لحاجته ما تنقضي
به الحاجة ولذلك اي لبقائه قدم جهازه على ديونه اذا لم يكن الحق
متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اقوى كما قدم لباسه في حال
الحيوة على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه للحاجة اليها
ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه لكونها تبرعا بخلاف الدين فانه واجب
ثم وجبت اي ثبتت للوارث بطريق الخلافة عنه اي عن الميت
نظرا له متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق نفعا للميت لان النفع
راجع اليه ولذلك قدمت الوصية على الميراث لحاجته اي تدارك

مافات فيكون هي اقوى من خلافهم ولهذا اى لبقاء ما ينقضى به
الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى اتفاقا لان ملك المولى يبقى
بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهي احراز الثواب بفك
الرقبة قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو عضوا
منه من النار ولاحتياجه الى حصول البدل ليستوفي منه ديونه
وبعد موت المكاتب يبقى عن وفاء عندنا لانه مالك بحكم عقد
الكتابة فبقى لحاجته ليعتق اولاده ولئلا يتأذى في قبره لتأذى
ولده بتعيير الناس اياه برقابيه قال عليه السلام يؤذى الميت في
قبره ما يؤذى في اهله وحاجة الميت الى زوال اثر الكفر الذي هو
الرق اشد كذا في شرح المنار المسمى بالكشف وفي الحديث اشارة
الى تشنيع بليغ لمن يؤذى اهل بيت النبي عليه السلام من الروافض
والخوارج عصمنا الله تعالى عنه ورزقنا محبتهم وحشرنا معهم
ببركاتهم وقال الشافعي ينفسخ الكتابة بموته والمالك لمولاه و
عطف على قوله وبقيت قوله وقلنا ان المرأة تغتسل زوجها بعد
الموت في عدتها لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة

عليها فيما هو من حوائجه خاصة متعلق بقوله فبقي وهو احتراز عما
هو ليس من حوائجه بخلاف ما اذا ماتت المرأة فانه لا يجوز للزوج
ان يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت حقيقة
اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن بقاؤها
حكما بعد فوات المحل بالموت لان الحاجة الى الغسل وهو من باب الخدمة
فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد
موجبها وهو فاسد بخلاف المالكية لانها شرعت للحاجة فيجوز
ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة ولهذا
اي لبقاء ما ينقضي به الحاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض وبشبهة حتى تقضى منه
ديون الميت وتنفذ وصاياه وتجري فيه سهام الورثة وان كان
الاصل اي اصل المال المنقلب اليه وهو القصاص تثبت للورثة ابتداء
لا للمقتول للتشفي ودرك الثار ولهذا يصح عفوهم قبل موت المقتول
والميت لم يبق اهلا لهما لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث المقتول
وهو تلف نفسه وحيوته ولهذه السببية قالوا كانت الجناية واقعة



على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه حتى يصح عفو
المجروح استحسانا ايضا والدليل على ما ذكر من انه يثبت للورثة اولا هو
لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك الانقضاء
لا يجب له شيء لبطلان اهلية الملك الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص
لا يصلح لدفع حوائج الميت فثبت القصاص لهم ابتداء لا انتقالا
ففارق الخلف اي المال الذي تعلق به حق المقتول الاصل وهو
القصاص من حيث انه يثبت به حق الورثة ابتداء لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع
الشبهة والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم
والوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما لان الماء مطهر طبعا
والتراب ملوث واما احكام الآخرة فله اي للميت فيها اي في تلك
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء
والمهد للطفل في حق الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل من
منازل الدنيا فكذلك القبر اول منزل من منازل الآخرة وكما انهما
يوصفان فيهما الخروج فكذلك القبر وكما ان للجنين حكم الاحياء

٢٠٩

مشكوة المصابيح

في بعض احكام الدنيا كذلك الميت في القبر في احكام الاخرة

كما اشار اليه بقوله وضع فيه اي في القبر لاحكام الاخرة فالقبر اما

روضة دار الثواب ان كان الميت من اهل السعادة او حفرة نار ان

كان من اهل الشقاوة ونرجوا الله تعالى ان يصيره اي القبر لنا روضة

بكرمه وفضله اللهم خلقتنا مجانا ورزقتنا مجانا فاغفر لنا مجانا

فصل في العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العبد فيها

مدخل لمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي

اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر

او عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو معلوم وقد عرف

بعدم العلم عمن من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد

بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور

اما الجهل فانواع اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو غاية

وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا والاول

هو المراد بقوله جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر بالله سبحانه

وبصفاته وبنبوة محمد عليه السلام وانه اي الكفر لا يصلح عذرا في

الآخرة اصلا انما قيده لانه ربما يجعل في احكام عذرا بان عقد
الذمة فانه يحميه من القتل والحبس في الدنيا دون الآخرة لانه مكابرة
وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى
واتصافه بصفات الكمال لا تخفى على من له ادنى لب ومنها كونه مرسلا
للرسل ومنزلا للكتب مما لا يعد ولا يحصى وكذا المعجزات الدالة
على رسالة نبينا عليه السلام وجهل اليهود والنصارى دون جهل الكافر
لكنه مع الديانة باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا مثل الاول وهو
جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كالمعتزلة فانهم في قولهم انه
تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ينفون حقيقة العلم والقدرة وكذا
غيرهما من الصفات وهو مخالف للدلائل الدالة على تحققها وكذا

جهلهم فی احکام الاخرة من السمعیات الثابتة بالکتاب والسنة کالرویة وعذاب القبر وجهل الباغی ای الخارج عن طاعة الامام الحق ظانا بانه علی الحق والامام علی الباطل متمسکا فی ذلک بتاویل فاسد فان لم یکن له تاویل فهو فی حکم اللصوص فهذا الجهل ایضا لا یصلح عذرا لانه مخالف للدلیل الواضح الذی لا شبهة فیه الدال علی حقیة امام الحق کالخلفاء الراشدین قال فی خزانة المفتین واهل البغی هم الخارجون علی الامام الحق بغیر حق بیانه ان المسلمین اذا اجتمعوا علی احد وصاروا امنین به فخرج علیه طائفة من المؤمنین فان کان خروجهم علیه بظلم ظلمهم فلیسوا من اهل البغی وعلیه ان یترک الظلم وینصفهم ولا ینبغی للناس ان یعینوا الامام علیهم لان الاعانة معه اعانة علی الظلم ولا ان یعینوا تلک الطائفة علی الامام ایضا لان فیه اعانة لهم علی خروجهم علی الامام وان لم یکن خروجهم علیه بظلم ظلمهم ولکن دعوا الحق والولایة فقالوا الحق معنا فهم اهل البغی فعلی کل من یقدر علی القتال ان ینصر امام المسلمین علی هؤلاء الخارجین لانهم ملعونون علی لسان صاحب الشرع قال علیه السلام الفتنة نائمة لعن الله علی من

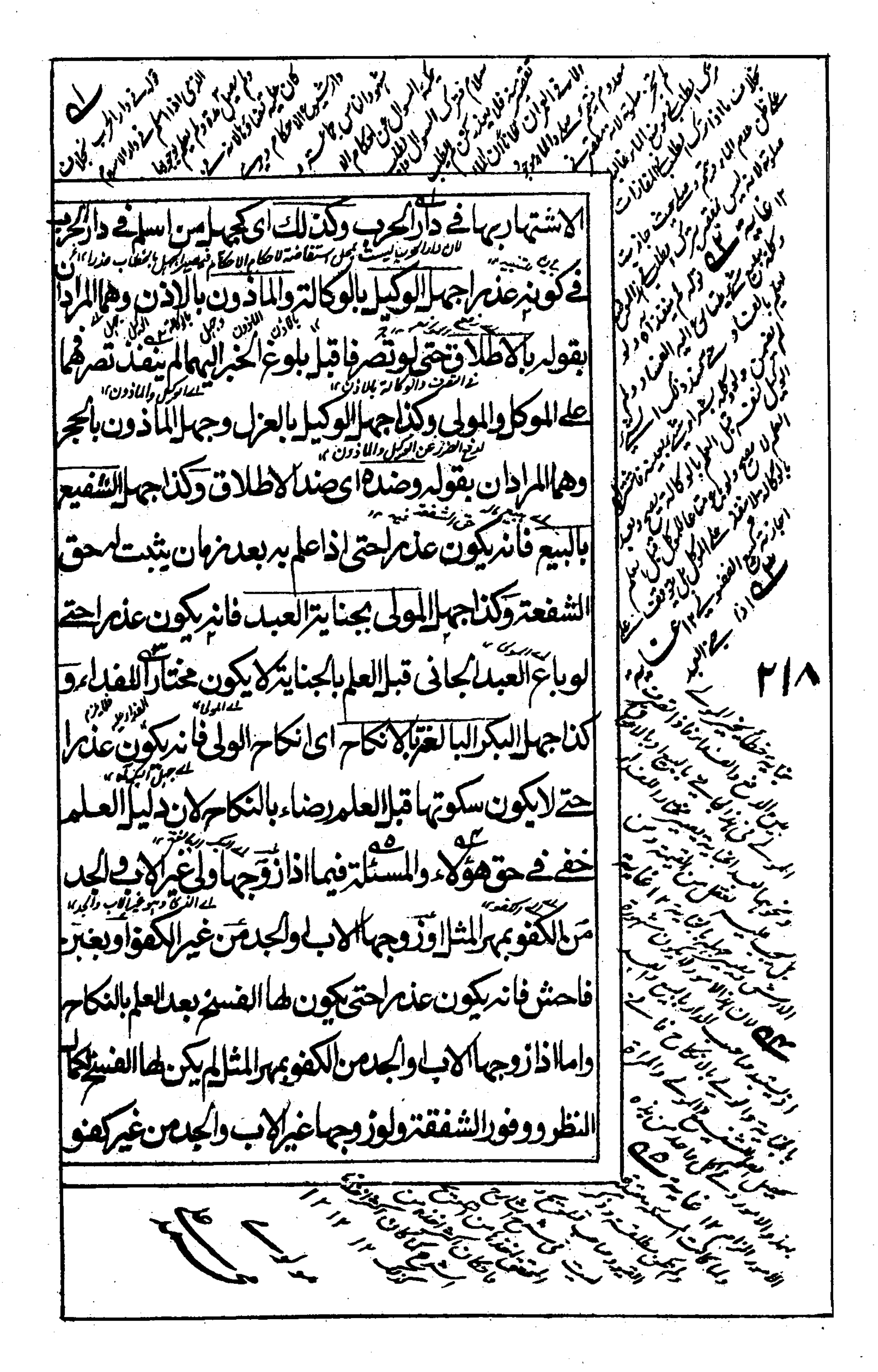
ايقظها وفي زماننا الحكم للغلبة ولا تدري العادلة والباغية
لان كلهم يطلبون الدنيا الا انه اي كل واحد من صاحب الهوى والباغي
متأول بالقرآن متمسك به بالتاويل فكان جهله دون جهل الاول
لكنه اي كل واحد منهما لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الى الاسلام اي
ينسب الى الاسلام وليس له الاسلام وهذا اذا غلا في هواه حتى كفر
كغلاة الروافض لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق فلم تعمل بتاويله
الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل ان مباشر الذنب
كافر لا يحكم باباحتها في حقه بتاويله كما يحكم باباحة الخمر في حق
الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحق
عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه
ولذلك قلنا ان الباغي اذا تلف مال العادل او نفسه ولا منعة له
اي للباغي يضمن لبقاء ولاية الالزام بخلاف ما اذا كان له منعة
وقوة يمنع قصده فانه لم يضمن لان الاحكام لا بد لها من الالتزام
او الالزام ولا التزام وهو ظاهر ولا الزام لوجود المنعة وكذلك
اي كوجود الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين يلزمه لانه مسلم

وولاية الالزام باقية عند عدم المعتق وكذلك متعلق بقوله
مردود اى مثل جهل الباغي جهل من اعتمد على القياس وخالف في اجتهاده
الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة بيان للموصول او عمل
بالغريب من السنة الواردة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة
مردود وباطل وليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
كما يقول اصحاب الظواهر متمسكين في ذلك بما روي عن جابر قال كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام ولا يجوز بيعها عند عامة
العلماء لدلالة الآثار المشهورة مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها و
مثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى
في قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسي فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة المسئلة
عندنا انه اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على
اهل المحلة والدية على عواقلهم ولا يجب القصاص وقال مالك واحمد
والشافعي في قوله القديم انه اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة او لوث وهو مما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي

يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه
قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بقوله
عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون
دم صاحبكم الحديث وهو مخالف لما روي ان رجلا جاء الى رسول
عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من
شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا
فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وكذا قضى
عمر على وداعة بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا
ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم
الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة و
لم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد
واحد ويمين اي يمين المدعي بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك
فانه مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية والحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وجملة الكلام
في المقام ان الجهل اما في الدين واصوله وهو الغاية او لا فهو دونه

وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك ما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا كما سيأتي او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وليس تقييد السنة بالمشهورة لاجل ان مخالفة السنة المتواترة كفر لان الكتاب متواتر ايضا فمخالفته اذا كان قطعيا في الدلالة يكون كفرا والسنة المتواترة انما يكفر مخالفها اذا كانت كذلك والا فلا بل يقال المراد بالسنة المشهورة ما يعم المتواتر وهو ما يقابل الآحاد والنوع الثالث جهل يصلح شبهة دارئة للحد والكفارة وهو جهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه اي هذا الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم تمسكا بقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثاني قوله ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا توجب الحد

والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين
اشتبه على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الآخر واعلم ان
الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وشبهة حكمية فالاولى وهي
ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن
ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته
مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف بتحققه
على ظن الجاني ثم هذا القسم مالو وطئ الاب جارية ابنه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها حرام علي ومن الاول المثال
المذكور في المتن والنوع الرابع جهل لا يبتني على دليل ويصلح عذرا
وهو كجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه اي فان جهل
هذا المسلم بالاحكام من الصلوة والصوم مثلا يكون عذرا له في
ترك الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان
عليه صلوة او صوم لا يكون عليه قضاء خلافا للزفر لانه غير
مقصر لخفاء الدليل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة وتقدير العدم



الاشتهار بها في دار الحرب وكذلك اي كجهل من اسلم في دار الحرب
في كونه عذرا جهل الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن وهما المراد
بقوله بالاطلاق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده اي ضد الاطلاق وكذا جهل الشفيع
بالبيع فانه يكون عذرا حتى اذا علم به بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وكذا جهل المولى بجناية العبد فانه يكون عذرا حتى
لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء و
كذا جهل البكر البالغة بالانكاح اي انكاح الولي فانه يكون عذرا
حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لان دليل العلم
خفي في حق هؤلاء والمسئلة فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن
فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو

اوبغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا هكذا في التلويح ثم قال
المحقق التفتازاني بعده وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في
بعض البلاد نقلا عن المص انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ وهكذا ورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا
وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق فانها اذا جهلت ان لها الخيار
اے خيار العتق فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها يكون عذرا حتى
لا يبطل خيارها بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف لها اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل الخيار لها لان جهلها باحكام الشرع في دار الاسلام ليس
بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من تعلمها في
جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة المولى منع واما السكر
وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة

٢١٩

اليه فيسقط معه التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة فهو نوعان
سكر بطريق مباح كسكر حاصل بشرب الدواء كالبنج على قصد التداوي
ففي المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب
عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك وشرب المكره والمضطر بان
اضطر الى شرب المسكر للعطش فشرب مسكرا وانه اي هذا النوع
من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر
بطريق محظور وانه اي هذا النوع لا ينافي الخطاب بالاجماع قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان
كان هذا خطابا في حال السكر فظاهر وان كان في حال صحوهم فكذلك
اذ لو كان منافيا لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا لانه اضافة الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر
منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى
تلك الحالة فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية لان الاهلية بالعقل
والبلوغ والسكر لا يؤثر في عدمهما وتلزمه احكام الشرع كلها

كالصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا كالطلاق
والعتاق والبيع والشراء وتزويجه الولد الصغير وتزوجه وغيرها
الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يكون مرتدا ولم تكن
امرأته بائنة وفي القياس وهو قول ابي يوسف انها تبين منه لانه
مخاطب كالصاحي ووجه الاستحسان ان الردة مبنى على القصد
والاعتقاد والسكران لا اعتقاد له بما يقول والاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب لان الرجوع عن
الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يكاد ان يثبت على شيء مما يقوله فاقيم السكر الذي
هو دليل الرجوع مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير
واحترز بقوله والاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مواخذ
بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحى ولا يصير السكر شبهة دارئة
للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وبقوله
الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته

لانه يصح الرجوع لا يبطل فبدليله اولى لانهما من حقوق العباد و
في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر
يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما
في المكره بالاسلام واما الهزل فتفسيره لغة اللعب وهو في الاصطلاح
ان يراد بالشيء غير ما وضع له هكذا فسره الامام فخر الاسلام وتوهم
البعض من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من
وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد
بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كما في الحقيقة والنوعي كما
في المجاز وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان
العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة ومجازا وان
التصرفات الشرعية موضوعة لاحكامها فاذا اريد بالكلام غير
موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف
غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل فظهر
الفرق بين الهزل والمجاز فان الموضوع العقلي للكلام في المجاز وهو
افادة المعنى المجازي مراد وان لم يكن موضوعه اللغوي مرادا وفي الهزل

كلامهما ليس بمراد وهذا فسره باللعب اذ هو ما لا يفيد فائدة اصلا
وهذا لا يجوز وقوعه في كلام صاحب الشرع فلا ينافي الهزل الرضاء
بالمباشرة اي بمباشرة التصرفات لان الهازل يتكلم بما هزل به
عن اختيار صحيح ورضاء صحيح تام وهذا اي لعدم المنافاة به
يكفر بالردة هازلا لانه استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير
مرتدا بالهزل لا بما هزل به ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكمه اي
بحكم ما هزل به والرضاء بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضاء
والاختيار في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره مثلا يختار
ولا يرضى به ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى
لا برضاه فيؤثر اذا كان الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار
يؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق

والعتاق واذا تواضعا ای العاقدان علی الهزل باصل البيع بان يعقد
هازلا علی ان لا بيع بينهما اصلا ينعقد البيع لرضائه بالسبب فاسدا
غير موجب للملك الذی هو الحكم لعدم رضائه بالحكم وان اتصل به
القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتری فاعتقه لا يعتق
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد من وجه آخر حيث
يثبت الحكم عند القبض كخيار المتعاقدين معا فانه لا يوجب الملك
اصلا على احتمال الجواز وكما اذا شرط الخيار لهما ابدا فانه يوجب فساد البيع
على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للعاقدين لان خيار كل واحد
منهما يمنع زوال الملك عما فی يده فاذا نقض البيع احدهما انتقض
لان لكل واحد ولاية النقض وان اجازاه معا جاز البيع لكن عند
ابی حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقيدا بالثلث حتى لو
اجازه فی الثلث جاز والا لا كما فی الخيار المؤبد فانه لو اسقطاه فی
الثلث صح وبعده لا يصح وعندهما لا تقييد بالثلث بل يجوز بعده
ايضا كما عرفت ولو تواضعا على ان البيع بالفی درهم على ان يكون الثمن
الف درهم وان الالف الآخر هزل واتفقا على الاعراض عن المواضعة

بان جد فی ان الثمن الفان کان الثمن الفین بلا خلاف لبطلان
الهزل باعراضهما وکذا ان اتفقا علی البناء علی المواضعة او تواضعا
علی البیع بمائة دینار علی ان یکون الثمن الف درهم فالهزل باطل
والتسمیة صحیحة فی الفصلین ای البیع جائز بالفین فی الاول و
بمائة دینار فی الثانی عند ابی حنیفة وقال صاحباه یصح البیع بالف
درهم فی الفصل الاول وبمائة دینار فی الفصل الثانی لامکان العمل
بالمواضعة فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون
الفصل الثانی فان العمل بالمواضعة فی قدر البدل مع العمل بالجد فی
اصل العقد ممکن بان یجعل العقد منعقدا بالف وان کان المسمی الفین
لوجود الالف فی الالفین والفضل فی الالف الاخر شرطا لا طالب له
لاتفاقهما علی الهزل وکل شرط لا طالب له لا یفسد العقد فیبطل
الالف الاخر وینعقد البیع هذا اذا کان الهزل فی قدر البدل وهو الفصل
الاول واما اذا کان الهزل فی جنس الثمن وهو الفصل الثانی فلان البیع لا
یصح بدون تسمیة البدل فاذا اعتبرت المواضعة کان البدل الف
درهم وهو غیر مذکور فی العقد والمذکور فی العقد وهو مائة دینا

وهي غير البدل بخلاف المواضعة في قدر البدل فانه يمكن تصحيح البيع

مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين على ما اشرنا اليه

وانا نقول انهما اي المتواضعين جدا في اصل العقد حيث قصدا بيعا

جائزا والعمل بالمواضعة في البدل بان يجعل الثمن الفا ولا يحكم بلزوم

الالفين يجعل اي البدل اي قبول تمام البدل شرطا فاسدا في البيع

لان الالف الزائد لما خرج عن التمنية بالمواضعة كان اشتراط قبوله

ما ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو

الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة

الرضاء لا يوجب الصحة كما في الربوا فاندفع ما قالا من الدليل فيفسد

البيع فكان العمل بالمواضعة في الاصل اي اصل العقد بان ينعقد العقد

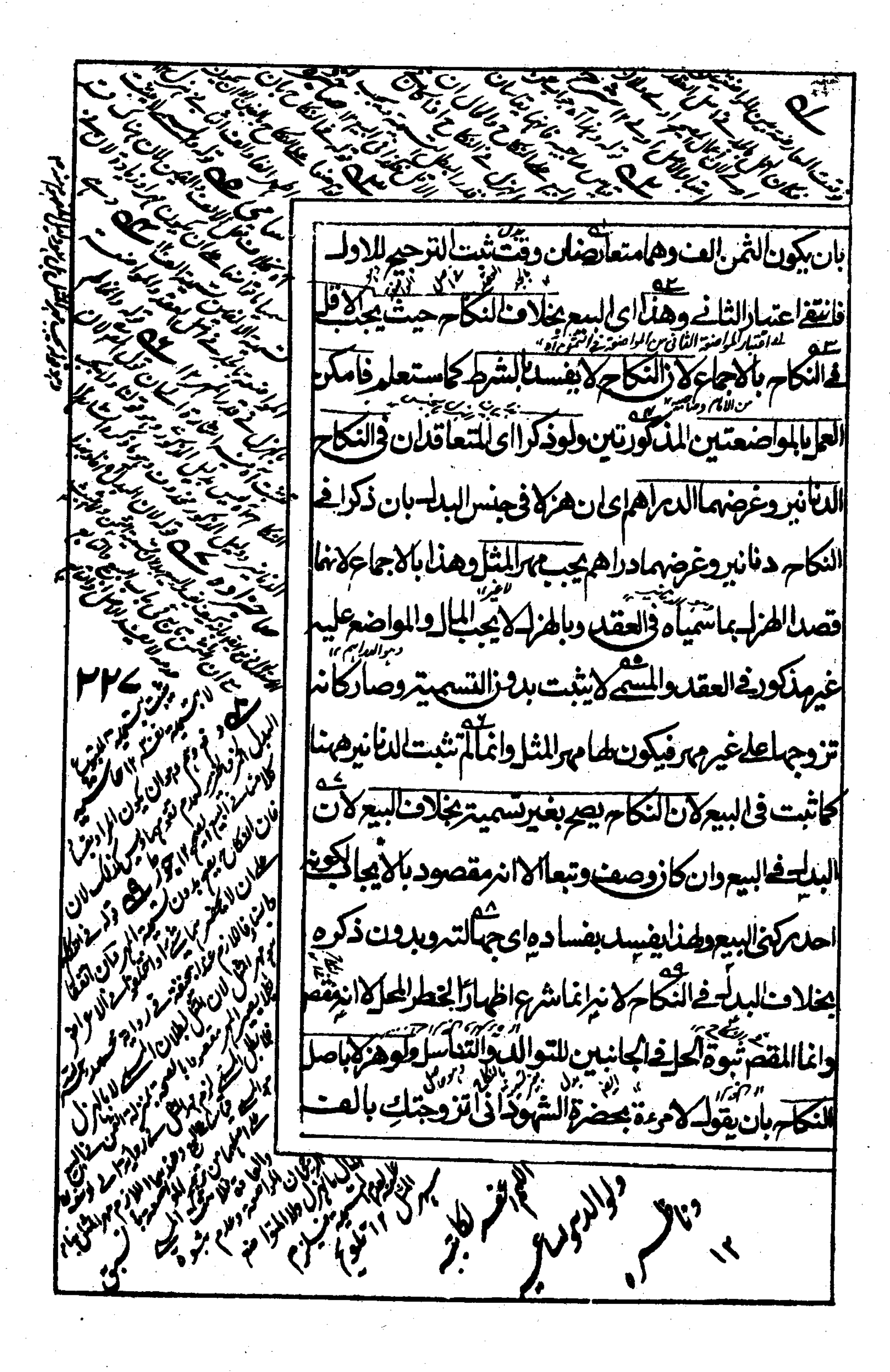
صحيحا كما هو مقصودهما اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهو

قدر الثمن لان الثمن تابع في باب البيع كما ان الصفة تابعة للموصوف

عند تعارض المواضعتين فيهما اي في تعارض المواضعة في اصل

العقد والمواضعة في البدل وتوضيحه انا اجتمع ههنا مواضعتان

مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر



بان يكون الثمن الف وهما متعارضان وقت ثبت الترجيح للاول

فانتفى اعتبار الثاني وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الالف

في النكاح بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط كما ستعلم فامكن

العمل بالمواضعتين المذكورتين ولو ذكرا اي المتعاقدان في النكاح

الدنانير وغرضهما الدراهم اي ان هزلا في جنس البدل بان ذكرا في

النكاح دنانير وغرضهما دراهم يجب مهر المثل وهذا بالاجماع لانهما

قصدا الهزل بما سمياه في العقد وبالهزل لا يجب المال والمواضع عليه

غير مذكور في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية وصار كانه

تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر المثل وانما لم تثبت الدنانير ههنا

كما ثبت في البيع لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع لان

البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا الا انه مقصود بالايجاب لكونه

احد ركني البيع وهذا يفسد بفساده اي جهالته وبدون ذكره

بخلاف البدل في النكاح لانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا انه مقصود

وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ولو هزلا باصل

النكاح بان يقول لامرأة بحضرة الشهود اني اتزوجك بالف



تزوجا هازلا ووافقته المرأة فالهزل باطل والعقد لازم في القضاء
وفيما بينه وبين الله تعالى وكذلك اى مثل النكاح في بطلان الهزل ولزوم
العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
قالوا الحكم في المنصوص ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس
لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالعتاق وهو
مذكور في بعض الروايات والنذر يشبه اليمين من حيث التزام شئ
كما ان اليمين التزام الكفارة ولقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
كفارة اليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط
وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل
يبطل فالتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط
وهذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها ولا يؤثر فيها الهزل كخيار
الشرط لان الهزل لا يمنع عن انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه
البتة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه

بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل واليه اشار بقوله الا ترى ان هذا النوع الاخر
لا يحتمل خيار الشرط واعترض على ما ذكره بالطلاق المضاف الى الغد مثلا بان
قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل هو سبب مفض ولا اسناد حكمه الى وقت الايجاب كالبيع بشرط
الخيار فانه علة ولذا اسند الملك الى وقت البيع دون الطلاق المضاف
وصورة الطلاق والعتاق بان يقع التواضع بين الزوجين وبين المولى
والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادا لهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع رجل
مع امرأته مثلا بان تعلق طلاقها بدخولها الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر واعلم ان الاشياء التي لا يجري فيه الفسخ والاقالة
على ثلثة انواع احدها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وثانيها ما لا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي عن المال وثالثها ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع
وقد عرفت الاول والثاني واشار ههنا الى الثالث بقوله واما ما يكون المال
فيه مقصودا اي ان دخل الهزل في هذا القسم الذي يكون المال مقصودا
فيه بالنظر الى العاقد لا بالنظر الى الثبوت بجعلهما المال شرطا مثل الخلع



والعتق على مال والصلح عن دم العمد كما اذا ذكر انه طلق امرءته على مال
بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضعة على الالف وعلى مائة
دينار مع المواضعة على الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن
دم عمد فالهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط بلا خلاف والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه
تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال فانت طالق
وهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرءته انت طالق ثلثا على
الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة يصح خيار الشرط في الخلع من
جانب المرءة ويتوقف الطلاق على اختيارها لانه في جانبها يشبه
البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها فثبت فيه الخيار فكذا الهزل
وعنده في الصورة المذكورة ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع

والمال لازم واشار الی ما ذکر بقوله فقد ذکر محمد رح فی کتاب الاکراه
فی الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا الحکم عند ابی یوسف
ومحمد رح لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندهما لما مر فلا یحتمل الهزل
سواء هزلا باصله ای باصل الخلع بان طلق امرأته علی مال او خالعها بطریق
الهزل او بقدر البدل بان سمیا الفین وتواضعا علی الالف او بجنسه
بان خالعها علی دنانیر مسماة وتواضعا علی دراهم مسماة ففی کل صورة
یجب المسمی عندهما ولا اعتبار لما تواضعا علیه وصار البدل المسمی
کالذی لا یحتمل الفسخ تبعا له یعنی ان الهزل وان کان مؤثرا فی المال
فی الجملة لکن المال ههنا ثابت فی ضمن الخلع تبعا له فلا یؤثر فیه الهزل فی
الثبوت لانه تابع فی الثبوت کالطلاق والعتاق المقصودین من
العقد واما حکم الشیخ بان المال فیه مقصودا فانما هو بالنظر للعاقل
لا بالنظر الی العقد بخلاف النکاح فان المال فیه تابع بالنظر الی العاقدین
لان مقصودهما حل الاستمتاع بالآخر دون المال اما عند ابی حنیفة
فان الطلاق یتوقف علی اختیارها ای اختیار المرأة للطلاق بالمال المسمی

بدل العاقد ١٢

بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال من الاحوال المذكورة بقوله
سواء هزلا باصل الخلع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص في الجامع الصغير
مرويا عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها في المثال الذي ذكرناه
الى ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرءة فحينئذ يقع الطلاق
ويجب المال فكذلك الحكم ههنا اي في الهزل لكنه اي مقدار خيار
الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع عنده حتى لو اشترط
الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان خيار الشرط في الخلع على
وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشرط جائز
مطلقا بخلاف البيع فانه من الاثباتات وتعليقها بها غير جائز وكذلك
اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع هذا اي ثبوت الحكم والتفريع في
نظائره اي نظائر الخلع ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه
الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا
على اصل ابي حنيفة رح وانما لا يجب العمل في ذلك الا اذا اتفقا اي العاقدان
على البناء اي على بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل

بدل على وفق القياس



اى التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ وجعل القول قول من
يدعيه اى يدعى الجد والاعراض فيما اذا اختلف فى قول ابى حنيفة
خلافا لهما فجعل العمل بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل فى العقود
اللزوم ثم ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان
القول قوله وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح العقد
لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر فى العقد فلا
يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار ولم يذكرا ذلك فى
العقد لم يثبت الخيار وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول
قول من يدعى البناء فى صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا
فيما اذا لم يحضرهما شئ لانه بناء على المواضعة واما الاقرار فالهزل
يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او بما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاقرار يبتنى على وجود المخبر به ومن هذا
يعلم الفرق بين الاقرار وبين الانشاء فى هذه التصرفات والهزل
يدل على عدمه لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو فى الحقيقة
وكذلك اى كالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه

طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى تبطل بالتاخير وطلب

التقرير والاشهاد وهو ان ينتهض بعد الطلب ويشهد على البائع

او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى

هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا

على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد ذلك

في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك ومعنى المتن ان مثل

الاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب اي طلب المواثبة وبعد الاشهاد

فان الهزل يبطله اي يبطل تسليم الشفعة وهي باقية كما يبطل الاقرار

واما اذا سلم قبل طلب المواثبة هازلا فقد بطلت الشفعة لان اشتغاله

بالهزل سكوت عن طلب الشفعة على الفور الا ترى ان تسليم الشفعة من

جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة و

التقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان

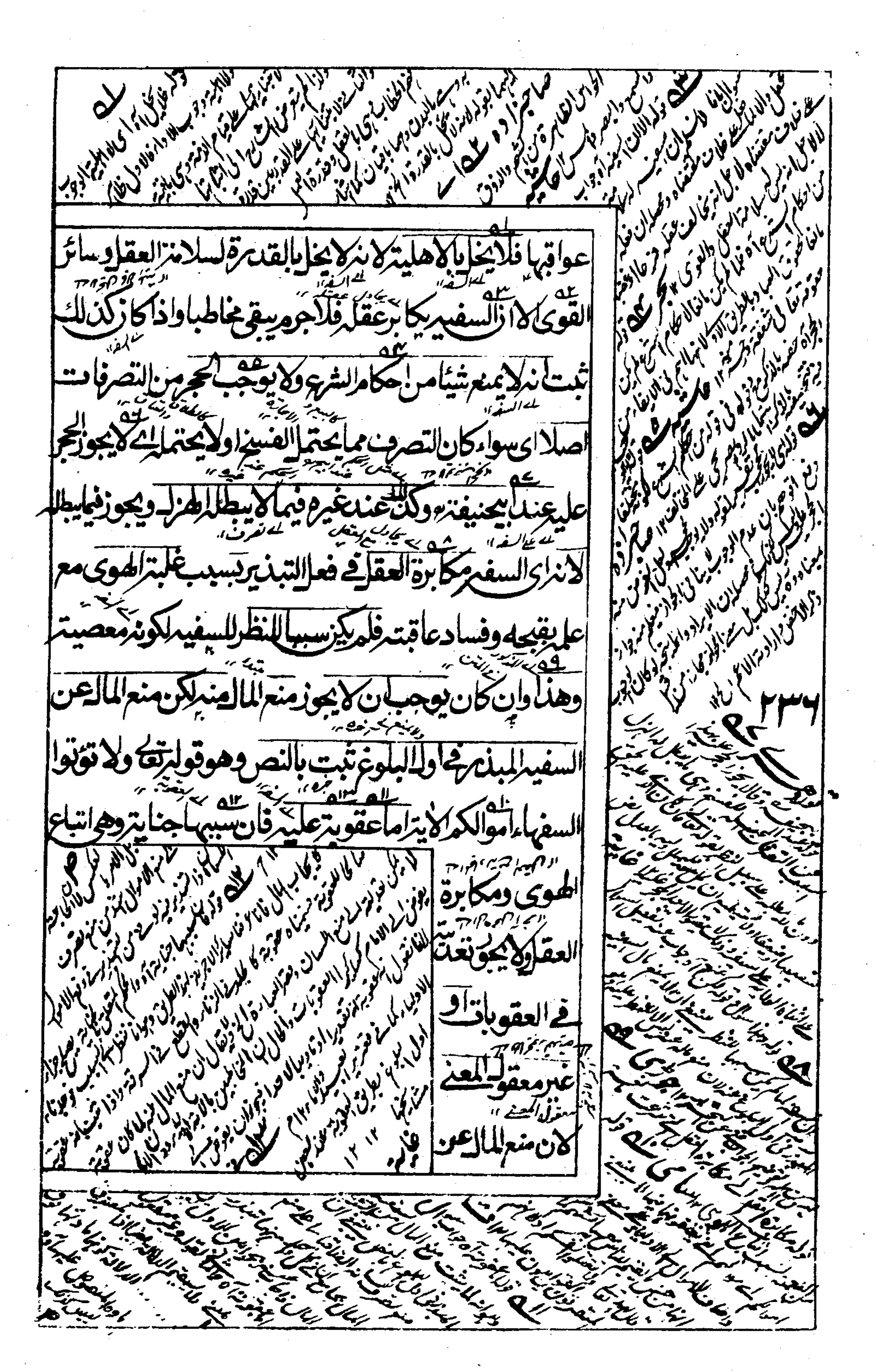
تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه

فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء بالحكم فيبطل التسليم

والهزل مثل الخيار مانع للرضاء بالحكم فيبطل به التسليم فتبقى الشفعة

۲۳۵

وكذلك اى مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم فانه يبطل بالهزل فيرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط حتى لو ابرء هازلا لا يصح ويبقى
الدين على حاله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه
هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلام بناء على وجود احد الركنين لانه اى الايمان بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم
الاسلام متراخيا ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار
الرؤية والعيب فكان بمنزلة الطلاق والعتاق واما السفه وهو
سبب لتبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع وفسره
فخر الاسلام بانه خفة تعتري الانسان فتبعثه على خلاف موجب العقل
والسفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا والفرق بينه وبين المعتوه ان المعتوه يشابه المجنون
في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه لكن تعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاهما في الامور من غير نظر وروية في



عواقبها فلا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لسلامة العقل وسائر
القوى الا ان السفيه يكابر عقله فلا جرم يبقى مخاطبا واذا كان كذلك
ثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر من التصرفات
اصلا اى سواء كان التصرف مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله اى لا يجوز الحجر
عليه عند ابى حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل ويجوز فيما يبطله
لانه اى السفه مكابرة العقل فى فعل التبذير بسبب غلبة الهوى مع
علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يكن سببا للنظر للسفيه لكونه معصية
وهذا وان كان يوجب ان لا يجوز منع المال منه لكن منع المال عن
السفيه المبذر فى اول البلوغ ثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الاية اما عقوبة عليه فان سببها جناية وهى اتباع
الهوى ومكابرة
العقل ولا يجوز تعدية
فى العقوبات او
غير معقول المعنى
لان منع المال عن

ما اكره مع كمال عقل غير معقول فلا يحتمل المقاسية بالحاق منع اللسان و
قصر العبادة واما الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما فان تمام القصد بقصد المحل وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد عند مباشرة امر
مقصود وتجوز المواخذة بالخطاء عندنا لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا فانه لو لم تجز المؤاخذة عليه لم تكن للدعاء فائدة و
لا تجوز عند المعتزلة لان المؤاخذة انما هي بالجناية وهي بالقصد و
الجواب ان ترك التثبت والاحتياط منه جناية وهو بالقصد حتى انه اذا
حصل عن اجتهاد كما اذا اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته
ولا يأثم وكذا حكم الفتوى بعد الاجتهاد وبهذا الاعتبار جعل من العوارض
المكتسبة والى ما ذكرنا اشار بقوله فهو نوع جعل عذرا يعني وان جاز
المؤاخذة عليه باعتبار التقصير الا انه جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تع
احترازا عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو
اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة الرجل على ظن انها صيد يجب الضمان
لانه ضمان المال لا جزاء فعل اذا حصل عن اجتهاد وقد عرفت فائدته مع

من حكم القبلة وحكم الفتوى وجعل شبهة في العقوبة منصوب معطوف
على عذر اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب العقوبة حتى ان الخاطى في القتل
لا يأثم اثم القتل العمد وكذا الخاطى في الجماع كما اذا زفت اليه غير امرأته
فوطيها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يؤخذ بحد في الثاني ولا
قصاص في الاول لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما اخطاتم به لكنه لا ينفك عن ضرب التقصير وهو
ترك التثبت لانه يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو
الكفارة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعي سببا مترددا بين
الحظر والاباحة والخطاء كذلك لان اصل الفعل مباح وترك التثبت
امر محظور فكان قاصرا في معنى الحرمة فيصلح سببا للجزاء القاصر وصح
طلاقه اي الخاطى كما اذا اراد ان يقول سبحان الله او يعني فجرى على لسانه
انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد ونحن نقول القصد امر مبطن لا
يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج ويجب لكن

ينعقد بيعه اى الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت منك هذا وقال الآخر قبلت فانه يجب ان ينعقد بيعا فاسدا
كبيع المكره فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء
وانما قال يجب لانه لا رواية فيه عن اصحابنا واما السفر وهو الخروج على
قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها بسيرة الابل ومشى الاقدام فهو من اسباب التخفيف وهو
يؤثر فى قصر الصلوة ذات الاربع حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء
لان الشفع الثانى وضع عنه اصلا وقال الشافعى حكمه السفر ثبوت
الترخص له فلا يبطل العزيمة كما فى الصوم ولنا قول عائشة رض انه
فرضت الصلوة ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ويؤثر
فى تاخير الصوم الى ادراك عدة ايام اخر لان النص اوجب تاخيره قال
الله تعالى فعدة من ايام اخر لكنه اى السفر لما كان من الامور المختارة
اى الامور التى تتعلق بوجود الاختيار ولم يكن السفر بعد تحققه موجبا
ضرورة لازمة داعية الى الافطار اذ فى وسعه الامتناع عن السفر فيكون
فى وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قيل جواب لما اى المكلف

٢٣٩

اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرر
الوجوب بالشروع وعدم ضرورة داعية الى الفطر بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم
حل له لان المرض سبب ضروري لا يمكن دفعه لكونه سماويا فظهر بما
ذكر التفرقة بين السفر والمرض وان كان كون السفر من اسباب التخفيف
يوجب ان يكون حكمه مثل حكم المرض وبهذا يظهر وجه ذكر كلمة لكن
ولو افطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا يجب
الكفارة فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم
توجب اباحة لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من
غير اقتران شبهة ولو افطر المقيم الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر لما قلنا ان السفر من الامور الاختيارية
ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة
في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره
واما المرض فامر سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة

واما الاكراه وهي حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد على تركه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار فهو نوعان
كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو التهديد بما
يخاف على نفسه او عضو من اعضائه والاختيار نوعان صحيح وهو
ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وفاسد وهو ان لا يكون الفاعل
مستبدا بان يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فانه اذا اضطر الى مباشرة
امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا وقاصر وهو ان يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء بان يكون
التهديد بحبس او ضرب وهذا غير مفسد للاختيار والنوع الاول
وهو الاكراه الملجي والثاني وهو الاكراه الغير الملجي والاكراه بجملته اي
بجميع اقسامه لا ينافي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا
يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه
ملجيا او لا لان المكره على صيغة المفعول مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه يثبت
بدونه الا ترى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين



مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل به يعاقب عليه وبين مباشرة حظر اي محظور كما لو اكره على الزنا وقتل النفس المعصومة وبين مباشرة اباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر وبين رخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وانما جعل الافطار في رمضان من قبيل الاباحة واجراء كلمة الكفر من قبيل الرخصة لان الاول مباح في الجملة كما في المرض واما الثاني فلا يوصف بالاباحة اصلا لكن رخص له الاقدام عليه عند طمانينة القلب ويأثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا ويوجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة وهذه الامور لا تثبت بدون الخطاب فثبت ان المكره مخاطب ومبتلى ولا يوضع عنه الخطاب وهو المدعى فلا رخصة في القتل والجرح للغير حتى لو قتل المكره وجرح يكون آثما لان الرخصة لصيانة نفسه او غيره من التلف وهو وغيره سواء في الصيانة فلا يكون اكراهه موجبا لاباحة تلفه لان صيانة الغير مانعة لها

ولا رخصة فی الزنا بعذر الاکراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث ای
سواء کان الاکراه ملجیا او لا ثم ان الزنا فی معنی القتل لان الولد لا
ینسب الی الزانی فلا یمکن ایجاب النفقة علیه والمرءة غیر قادرة علی الانفاق
فیهلک الولد ولا حظر ای لا یبقی الحظر ای الحرمة مع الکامل منه ای الاکراه
وهو الملجی فی المیتة والخمر والخنزیر لان حرمة هذه الاشیاء لم تثبت بالنص الا
عند الاختیار قال الله تعالی وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه
والاستثناء من الحظر اباحة فکان الممتنع عن تناولها مضیعا لدمه فیصیر
اثما وانما قیدنا بالکامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالقاصر منه لفوات
الضرورة الا ان المکره اذا تناول ما یوجب الحد فی الاکراه القاصر بان شرب
الخمر لم یحد استحسانا لان الاکراه الکامل موجب للحل والقاصر جزء منه
فیصیر شبهة کالملك فی الجزء من الجاریة المشترکة فانه یصیر شبهة فی
اسقاط الحد عن الشریك ورخص فی اجراء کلمة الکفر وافساد الصلوة
والصوم واتلاف مال الغیر والجنایة علی الاحرام وتمکین المرءة من الزنا
فی الاکراه الکامل دون القاصر حتی لو اکره فی اجراء کلمة الکفر او علی افساد
الصلوة او الصوم ولم یفعل ما امر به حتی قتل کان ماجورا ولو فعل کان

معذورا وكذا الحكم في اتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين
المرءة من الزنا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث رخص للمرءة
التمكين من الزنا بالاكراه الكامل دون الرجل لان نسبة الولد لا تنقطع
عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل حيث تنقطع كما مر ولهذا اي
ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة اوجب الاكراه القاصر شبهة في
درء الحد عنها اي المرءة دون الرجل فان الكامل غير موجب للرخصة
فلا يوجب القاصر درء الحد عنه فيحد به وهذا هو القياس وفي الاستحسان
يسقط الحد عنه وهو القول المرجوع اليه لابي حنيفة فيثبت بهذه الجملة
المذكورة من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب
ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه لا
يصلح لابطال الحكم شيء من الاقوال والافعال جملة كالطلاق والبيع والقتل
واتلاف مال الغير الا بدليل غيره لفظ غير فعل ماض من التغيير والضمير
المنصوب فيه راجع الى الحكم المعنوي والاستثناء منقطع اي لكن
الحكم يبطل بدليل مغير بعد صحته في نفسه على مثال فعل الطائع الذي
هو ضد المكره فان موجب قوله انت طالق وهو وقوع الطلاق

يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من الاستثناء او تعليق

وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق

مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب وتمكنت فيها شبهة

فكذا موجب اقوال المكره وافعاله الا عند المغير وانما يظهر اثر الاكراه

هذا دفع لما يقال انه لما لم يظهر اثر الاكراه في بطال الاقوال والافعال

ففي اي شيء يظهر اثره فيه فدفعه بقوله بانه لا يظهر اثره الا في امرين

فانه اذا تكامل الاكراه بان كان ملجيا يظهر اثره في تبديل النسبة

حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره على صيغة اسم الفاعل اذا احتمل ما

اكره عليه التبديل ولم يمنع عنه مانع ويظهر اثره اي الاكراه اذا قصر

بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة

ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قوله وفعله فيفسد بالاكراه كاملا

او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

لان الاكراه مطلقا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله

في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ

فينعقد بصفة الفساد ولو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء

٢٤٥

كالطلاق والعتاق لنفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لم يصح كذا في الشرح ولا يصح الاقارير
كلها حتى لو اكره بقتل او بحبس على ان يقر بعتق ماض كان باطلا لان صحتها
اي الاقارير مع كونها اخبارا محتملة للصدق والكذب يعتمد قيام
المخبر به باعتبار رجحان الصدق وقد قامت دلالة اي دليل عدمه
اي عدم المخبر به وهو الاكراه واذا اتصل الاكراه بقبول المال اي
قبول المرءة المال في الخلع بان اكرهت امرءة بوعيد تلف او حبس على
ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت ذلك وهي مدخولة
يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها
المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد وانما تعرض لجانب المرءة
لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرءته على الف وهي مدخول بها و
غير مكرهة في الخلع فالخلع واقع والمال لازم لالتزامها المال من غير
اكراه فان الطلاق يقع جزاء لكلمة اذا والمال لا يجب لان
الاكراه مطلقا يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم
الاختيار في السبب والحكم فلوجود الاختيار تم القبول ويقع الطلاق

ولعدم الرضاء لا يجب المال ولان المال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال اى كان ذكره لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق
الصغيرة على مال فانه لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وفى هذا الدليل
تمهيد للفرق بين الاكراه والهزل فانهم اتفقوا على ان الطلاق فى الهزل
لا ينفصل عن المال فقال ابو حنيفة بعدم وجوبهما جميعا الا بالتزام
المرأة كما ستعرف وقالا بوجوبهما جميعا فلا بد من بيان وجه التفرقة
بين الاكراه والهزل فلهذا قال بخلاف الهزل فى الخلع لانه اى الهزل
يمنع الرضاء بالحكم واختياره دون الرضاء بالسبب واختياره
وهذا بالاتفاق فيصح التطليق عند ابى حنيفة لكن يتوقف وقوع
الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق
ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعندهما يقع الطلاق ويجب المال
لان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر
فى بدل الخلع بالمنع لانه لما لم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق
لا يؤثر فى الحكم الآخر وهو لزوم المال لانه تابع بخلاف ما اذا دخل

على السبب كالاكراه فانه يمنع المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع
الا بالذكر كثمن المبيع فلا بد من صحة ايجاب المال في الخلع كما في البيع
ما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع
الطلاق بغير المال فكان كشرط الخيار اي كما اذا خالعها بشرط الخيار
لها على ما مر بيانه فقد مر ان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وعند
ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق
ويجب المال ولما ذكر ان اثر الاكراه الكامل في تبديل النسبة شرع في
بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره بكسر الراء
ان يأخذ المكره بفتحها ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل
الصادر من المكره بفتحها الى المكره بكسرها ولزمه حكمه اي حكم الفعل
وخرج المكره بفتحها من البين حتى لو قال اقتله والا لاقتلنك فقتله
يجب القود على المكره بكسرها ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره بالكسر والكفارة
عليه كما لو باشره بنفسه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لان الانسان

مجبول على حب الحيوة وحفظ الاعضاء فاذا هدد بازالتها وردد

بين الفعل والازالة يقدم على الفعل بمقتضى الجبلة والطبيعة فيفسد

اختياره والاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء في معارضة

الاختيار الصحيح وهو اختيار المكره بكسرها كالعدم فان الاختيارين

متعارضان في انتساب الفعل فيرجح الصحيح على الفاسد فصار

المكره بفتحها بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره بكسرها بمنزلة

السيف المستعمل في القتل فان القتل منسوب الى القاتل لا الى القاطع

هذا فيما يحتمل ذلك اى في فعل يحتمل ان يصير الفاعل آلة فيه

للمكره اما فيما لا يحتمل ان يصير آلة له فلا يستقيم نسبته الى

نسبة الفعل الى المكره بالكسر لاجل استحالتها فلا تقع المعارضة في

استحقاق الحكم اى لا يقع معارضة الاختيار الصحيح والفاسد في

استحقاق نسبة الحكم اليه لانهما لم يتعارضا ههنا فبقي الفعل منسوبا

الى الاختيار الفاسد لانه الصالح له لا غير وذلك اى ما لا يحتمل

ان يصير آلة له فيه مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره بكسر الراء

حتى لو اكره عليه وهو صائم يفسد صوم المكره بفتحها ولا يفسد صوم

٢٤٩

المكره بكسرها واما في النسبة الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف
الروايات فيه فقيل لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره بفتح الراء
دون المكره بكسرها وان كان المكره بالفتح يصلح آلة للمكره بكسرها من
حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت للمكره بالفتح كما لو اكره على
الزنا لا يجب الحد عليه فيجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بكسرها
لان منفعة الوطي حصلت له فلا يصير آلة له وقيل لا يجب الضمان على
المكره بفتحها وان كان جائعا وحصلت له المنفعة لان المكره بالفتح
اكل طعام المكره بكسرها باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
ولما قبض صار قبضه منقولا الى المكره بالكسر فكانه قبضه وامره بالاكل
ولو قبض بنفسه صار غاصبا مالكا للطعام بالضمان فاذا اذن له بالاكل
لا يضمن الآكل شيئا فكذا ههنا وكذلك الوطي والاقوال كلها فانه لا
يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره هذا دليل الاول ويتكلم بلسان غيره
فلا يجعل المكره بكسر الراء مطلقا لامرأة المكره بفتحها حتى يقال ان الطلاق
غير واقع

وهذا دليل الثالث وكذا حكم الوطي ولم يذكره استحياء وكذلك اي
مثل ما لا يصلح كونه آلة فان الحكم مقصور على المكره بالفتح اذا كان
نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وصورة الآلة لان المحل
عطف على كان السابق وفيه بيان لقوله الا ان المحل آه ذلك اي المحل
للجناية والاكراه يتبدل بان يجعل المكره بفتح الراء آلة لغيره مثل اكراه
المحرم اضافة المصدر الى المفعول على قتل الصيد فذلك القتل هذه
الجملة لتبيين المثال يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان
امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس انه لا شيء عليه ولا
على الآمر ان كان حلالا لان المكره بكسر الراء انما حمله على ان يجني
المكره بفتحها على احرام نفسه وهو اي المكره بالفتح في ذلك اي
في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن
للمكره بكسرها ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل
المكره بالفتح آلة للمكره بكسرها يتبدل محل الفعل لان محله حقيقة
احرام المكره بالفتح ويصير محل الجناية احرام المكره بالكسر لو كان
محرما او يخرج الفعل عن كونه جناية لو كان حلالا وفيه اي في جعله

جواب سؤال وهو انه ينبغي ان يكون المكره آلة للمكره. فاجاب بقوله الا ان المحل آه ١٢ صبحي عفي عنه

التراو في تبديل محل الجناية خلاف المكره اي مخالفة المكره بفتح الراء
للمكره بكسرها لانه امره بايقاع فعل في محل وقد وقع في محل اخر وبطل
الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل فعل اخر خارج عن الاكراه فبطل
الاكراه ولم يثبت عود الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره بالفتح لان
سبب التبديل هو الاكراه وقد بطل فيبطل النقل فلابد ان نقول ابتداء
بان الفعل مقصور على المكره بالفتح قطعا للمسافة وهذا اي لان محل
الجناية اذا تبدل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره بالفتح على القتل
يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
لانه اي القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو اي
القاتل لا يصلح في ذلك المأثم ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكن لاحد ان يكتسب
اثما على غيره ولو جعل الفاعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية لانها حينئذ
واقعة على دين الامر ولم يأمره به فيعود الامر الى المحل الاول كما مر في المسئلة
الاولى وانما صار آثما لاختياره موت المقتول حيوة نفسه وكذلك
اي كما قلنا ان القتل يقتصر على المباشرة في حق الاثم قلنا ان المكره بفتحها
على البيع او على التسليم بان سلم المبيع مكرها ان تسليمه يقتصر عليه

حتى يثبت الملك بالقبض على وجه الفساد لعدم الرضاء به لان التسليم
تصرف في بيع نفسه بالاتمام اى تمام البيع لان التسليم من البائع متمم
لسبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد وهو اى المكره بالفتح
في ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره لان المكره بكسرها لا يقدر على تمليك
مال الغير واتمام تصرفه فكيف يجعل المكره بالفتح آلة فيه ولو جعل اى
المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل اى محل الفعل لانه يصير تصرفا في المغصوب
وقد امر بالتصرف في المبيع فتبدل ذات الفعل لانه اى التسليم ح اى
حين جعل المكره بالفتح آلة واخراج التسليم من ان يكون متمما للعقد
يصير التسليم غصبا محضا اى ابتداء بنسبته الى المكره بكسر الراء واذا
لم يجز تبدل محل الفعل بالاكراه فعدم جواز تبدل ذاته اولى فبقى التسليم
مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشترى وقد نسبناه اى الفعل الى
المكره بكسرها من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف
من وجه ومفوت ليد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع
من حيث انه اتمام للعقد ونسبناه الى المكره بالكسر من حيث انه غصب
لانه يصلح آلة فيه فيرجع بالضمان عليه وفيه اشارة الى دفع ما يقال

ان التسليم لما كان مقتصرا على المكره بالفتح لم يصح ان يكون له ولاية
تضمين المكرِه بالكسر او المشتري عند الهلاك مع انه بالخيار ان شاء
ضمن المكرِه قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاشار الى انه
ذات جهتين وليس غصبا محضا والا لما نفذ عتاق المشتري ثم وقد
نفذ ولا تسليما محضا والا لم يكن للبائع حق الرجوع على المكرِه
بالكسر بالضمان واذا ثبت نراى انتقال الفعل من المكره بالفتح الى المكرِه
بالكسر ونسبته اليه امر حكمي لا حسي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال
والجملة صفة لامر حكمي وجواب اذا قوله استقام ذلك لانتقال فيما يعقل
وجوده من المكره بكسر الراء ولا يحس وجوده منه يعني من شرط
هذه النسبة ان يتصور الفعل من المكره بالكسر ولكن لا يوجد منه اذ
لو لم يتصور وجوده منه لم تستقم النسبة اليه ولو وجد منه حسا
كانت النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره بفتح الراء على الاعتاق
بما فيه الجاء اي ان المعتق حين الاكراه على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم
حتى يقتصر الاعتاق عليه لان التكلم بما يوجب العتق لا يعقل من غيره
لانه ليس بمالك للعبد فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره بالفتح

آلة له فيه ومعنى الاتلاف اي اتلاف ماليته هذا العبد الذي هو م
حكمي منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه لانه يتصور منه الاتلاف
حسا فيمكن النسبة اليه بدون نسبة الاعتاق اليه لانه اي الاتلاف
منفصل عنه اي عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بدونه ومحتمل
للنقل الى المكره باصله لتصوره منه ابتداء فلذلك يرجع المكره بفتحها
عليه بقيمة العبد وهذا المذكور من الاحكام للاكراه عندنا وقال
الشافعي تصرفات المكره بالفتح قولا كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها
يكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق وان كان بحق يصح تصرفاته حتى
لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمي
حيث لا يصح اسلامه بالاكراه لانه اكراه باطل عنده لان صحة القول بالقصد
والاختيار ليكون القول ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل القول
عند عدمه اي عدم القصد والاختيار كما في الاكراه بالاقرار فان
المتكلم يتكلم به لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده والاكراه بالحبس الدائم
مثل الاكراه بالقتل عنده اي عند الشافعي في بطال القول والفعل
من المكره اصلا واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه سواء امكن

نسبته الى المكره او لم يمكن بطل اى سقط حكم الفعل عن الفاعل الجملة الشرطية الاخيرة جزاء لاذا وتم اى الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له اى للمكره بفتح الراء الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الفعل الى المكره بكسرها ينسب اليه والا اى وان لم يمكن نسبته اليه فيبطل الفعل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له فينسب الفعل اليه ولو اكره الصائم على فساد الصوم لا يفسد صومه لان الخطر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار فلا يعدم الفعل لكنه ينتفي به الرضاء سواء كان ملجيا او لا فيفسد به الاختيار اذا كان ملجيا الى اخر ما قررناه فلا يكون له اثر في هذا التصرف واعدامه قولا او فعلا بل وجب ترتب الحكم على فوات الرضاء وفساد الاختيار لا عدم الاختيار والذى يقع به ختم الكتاب

باب حروف المعاني

اى الحروف الدالة على المعنى وفى التوصيف بها

احتراز عن حروف المباني وهي الحروف التسعة والعشرين ثم ان

اطلاق لفظ الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب

لان بعضها اسماء وانما اخر هذا الباب لانه من علم النحو الا انه لما تعلق

به بعض احكام الشرع اورده تتميما للفائدة واليه اشار بقوله فشطر

من مسائل الفقه اي بعضها مبني عليها واكثرها اي الحروف وقوعا

في الكلام واستعمالا فيه حروف العطف لانها تدخل على الاسماء و

الافعال والجملة والمفرد بخلاف غيرها والاصل فيه اي العطف

الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو لمجرد الاشتراك فلتمحضها

فيه كانت بمنزلة المطلق بخلاف غيرها فانها لدلالتها على معنى زائد

كانت بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالاصالة وهي اي الواو لمطلق الجمع

عندنا من غير تعرض لمقارنة اى اجتماع كما زعم بعض اصحابنا على

قولهما ونقل عن قول مالك ولا ترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها فى

الزمان كما زعموا على قول ابى حنيفة وكما زعم بعض الشافعية ونقل عنه

ايضا فهى فى عطف المفردات لاشتراكهما فى الحكم فقط وفى عطف

الجمل لاشتراكهما فى الثبوت وعليه عامة اهل اللغة فقد ذكر ابو على انه

مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى سبع عشر مواضع من كتابه

وقال عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له فى الترتيب انهم

وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو و

اختصم خالد وبكر لان الاشتراك والاختصام يقتضى فاعلين وكذا

لا يدل على المقارنة لانها استعملت فى موضع يستحيل فيه المقارنة و

هو قوله سيان عندى قيامك وقعودك والقيام والقعود لواحد

يستحيل مقارنتهما فى زمان واحد وايمة الفتوى اى اهل الشرع و

الفتوى من الفتى اى الشاب القوى لانها جواب حادثة واحداث

حكم وحصول كل واحد بالقوة وانما يثبت الترتيب فى قول الاجنبية

ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق حتى لا يقع بر اى بهذا القول

الا طلقة واحدة في قول ابي حنيفة خلافا لصاحبيه ويعلم منه ان عندهما
للمقارنة والا لم يقع الثلث بل يقع الاولى ويلغو ما بعدها لعدم المحل
كما في الغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فهذا دفع اشكال
على قول الائمة الثلثة اما على قولهما فلما ذكرنا واما على قوله فلانه لو كان
المطلق الجمع عنده لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عنده ايضا
كما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ووجه الدفع ان ثبوت الترتيب عنده
ههنا ليس بموجب الواو بل الضرورة ان الطلقة الثانية تعلقت
بالشرط بواسطة الطلقة الاولى لا بنفسه لان قوله ان نكحتها فهي
طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لان توقف
صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد والثانية مفتقرة
اليها لنقصانها لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فصار
الاولى واسطة فتعلقت الثانية بعده واذا تعلقت كذلك تنزل
عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت فلذلك تقع الاولى و
بطل ما بعدها لعدم المحل فثبت الترتيب لهذا لا بمقتضى الواو والحاصل
ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب حتى لو حصل

تعليقها به بدون الواو ولكان التعاقب ثابتا بمقتضى التعليق والترتيب
في الذكر لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة فيحصل بها
التعليق وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليقها وكذا تعليق الثالثة بعد تعليقها واذا تعلقت
كذلك تنزل كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما اتضح
لك من المثال المذكور بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام مغير الاوله توقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع
وعندهما تتعلق الطلقات بالشرط بلا واسطة وبدون تعاقب فلا
محالة يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو بعينه زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في رتبة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وقد مال الى ترجيح قولهما
بعض العلماء وقد عرفت وجه قوله وقوته فان المعلق بالشرط المنجز
عند وجوده ولو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق يقع الاولى



۲۶۱

يلغو غيره فكذا ههنا وانما كان المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لانه قد عرفت ان تاثير التعليق في منع السبب عندنا فلم يكن السبب من حيث انه سبب موجودا قبل وجود الشرط عندنا فانا نجعل التعليق مانعا من وصول المعلق كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كبيع الحر لا يكون سببا للملك ولما ادخل التعليق على قوله انت طالق ومنعه من وصوله الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض كان ينبغي ان يلغو هذا القول لعدم وصوله الى المحل الا ان وصوله مرجو بوجود الشرط و لولا التعليق لجعل كلاما صحيحا صالحا لصيرورته سببا فاذا ارتفع التعليق بوجود الشرط صار الكلام منجزا في هذه الحالة لارتفاع المانع من الوصول واذا ثبت انه بمنزلة المنجز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فيقع الطلاق الاول ويلغو غيره فان قيل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فوجد الشرط تطلق امرأته ولو نجز في هذه الحالة لا يقع الطلاق فكيف يكون المعلق بمنزلة المنجز قلنا ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية

حاشیہ ۵

التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل يوجد عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وقال في الهداية ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت الدار وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة وقالا يقع ثنتان لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلقن جملة كما اذا نص على الثلث او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة كما اذا نجز هذا اللفظ فلا يقع زائدة على الواحدة بالشك انتهى وتوضيحه ان معنى الجمع المطلق وان كان لا يتعرض للترتيب والقران بحسب الوضع لكن ذلك الجمع لا يخلو عن احد هذين الامرين في الوقوع وعلى اعتبار ان يكون مرتبا في الوقوع لا يقع الا واحدة فلا يقع الثانية بالشك وهذا الكلام يجري في قوله ان تزوجتها فهي طالق وطالق وطالق هذا نهاية تحقيق المقام وبه يندفع الشبهات الموردة فيه وفي قول المولى عتقت هذه وهذه وقد زوجها الفضولي برضاهما في عقدة او عقدتين من رجل انما بطل نكاح الثانية مع انه لو قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما فلو كان الواو للجمع المطلق

لم يبطل نكاح الثانية كما في هذه الصورة فعلم انها للترتيب وهذا هو
تقرير الاشكال على الاصل المذكور وتقرير الدفع انه لم يبطل نكاح الثانية
بمقتضى الواو بل لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في
اخره ما يغير اوله اي اول الكلام وههنا كذلك لان عتق الثانية لو
ثبت وصح نكاحها لا يغير نكاح الاولى فيعتق الاولى قبل التكلم بالثانية
وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اي يبطل كون الثانية
محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا يبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة
حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج
حرة بطل نكاح الامة اصلا فبطل النكاح الثاني اي نكاح الثانية قبل
التكلم بعتقها فعلم انه لم يبطل نكاح الثانية بمقتضى الواو وانما بطل
بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن
في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره فاندفع
الاشكال وهذا بخلاف ما اذا زوج رجل اي الرجل الفضولي الاختين
في عقدتين فقال الرجل اجزت هذه وهذه حيث بطل النكاحان جميعا كما لو قال اجزتهما لان صدر الكلام وهو قوله اجزت

هذه وهذه لجواز النكاح الاولى فاذا اتصل به اى بصدر الكلام اخره
الى اخر الكلام وهو قوله وهذه سلب الجواز عنه اى عن الصدر لانه
لو لم ينضم نكاح الثانية الى نكاح الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم
اليها يبطل للزوم الجمع بين الاختين نكاحا فكان اخر الكلام ههنا
مغيرا لاوله لان الاول للجواز والاخر لابطاله فصار اخره فى حق
اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى انه يغير الاخر الاول فيتوقف الاول
على الاخر وانما قال فى العقدتين لانه لو زوجهما فى عقدة واحدة بطل
النكاح ولا ينفذ بوجه بخلاف ما اذا زوجهما فى عقدتين فانه يجوز
نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما اذا اجازهما بكلامين
منفصلين بان قال اجزت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اجزت هذه
وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة اى مشاركة
المبتدأ الثانى فى الخبر اى خبر المبتدأ الاول وذلك مثل قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق فان الجملة الثانية كاملة بخبرها وهو قوله طالق
فلا يكون قوله وهذه مشاركا لقوله هذه فى الطلقات الثلث بل ان
المرأة الثانية تطلق طلقة واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت واجبة



لافتقار الكلام الثاني وهو المعطوف الى الشركة وذلك الافتقار انما
يكون اذا كان الكلام الثاني ناقصا في الافادة فان قوله وهذه
في قوله هذه طالق وهذه لايفيد معنى بدون قوله طالق فاذا
كان الكلام الثاني كاملا يفيد المعنى بنفسه فقد ذهب دليل الشركة
وهو الافتقار وهذا اى لان ثبوت الشركة لاجل الافتقار قلنا
ان الجملة الناقصة اى غير مفيدة لما اراده المتكلم بنفسها تشارك
الجملة الاولى فيما تم به الجملة الاولى بعينه اى لايجعل كانه اعيد
مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا ضرورة حتى
قلنا ان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق
الثاني يتعلق بذلك الشرط المذكور بعينه ولا يقتضي الثاني الاستبداد
اى الاستقلال به اى بذلك الشرط كانه اى كان المتكلم اعاده اى
الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق كان على ماذكرنا يمينا واحدا حتى لا يقع الا طلقة واحدة

+ وجه عدم كون الشرط كالمعاد ١٢

ولو كان كالمعاد لو قعت طلقتان وانما يصار اليه اى الى الاستبداد

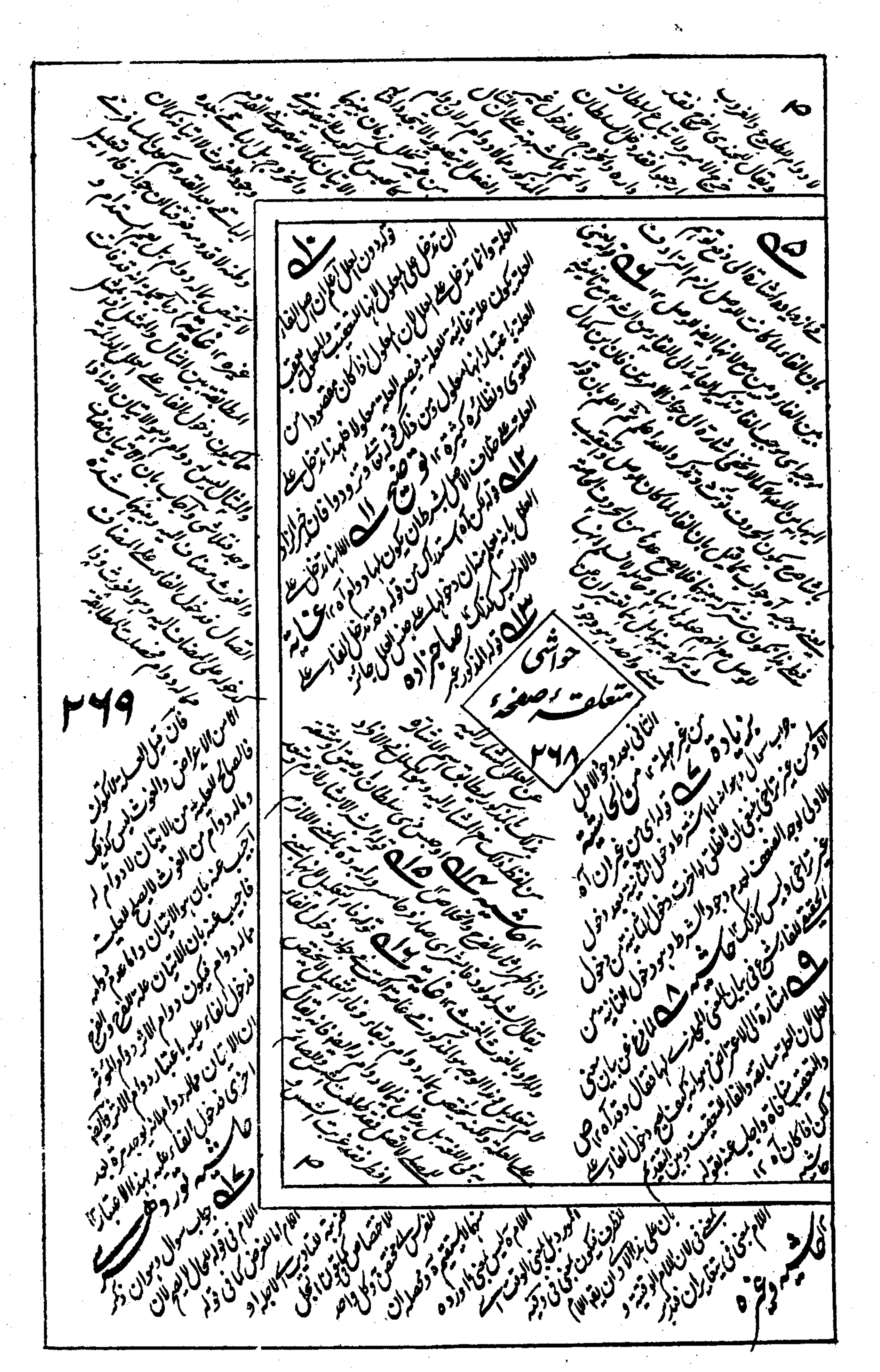
فى قوله جاءنى زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة فى مجئ واحد لا يتصور فيختص الثانى بمجئ على حدة اعلم ان الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت فى موضع الخبر او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما فى ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما فى حصول مضمونهما اذ بدونها يحتمل الرجوع عن الاول واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن وهذه الواو واو العطف وعند بعض هذا الواو يسمى واو الابتداء وواو النظم قال الامام فخر الاسلام وهذا فضل من الكلام بل هى واو العطف كما هو اصلها وقد يستعار الواو للحال واشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا اى الواو للجمع المطلق فالاجتماع الذى بين الحال وبين ذى الحال من مجوزات الاستعارة والباء فى قوله بمعنى الجمع للسببية اى يستعار الواو للحال بسبب وجود معنى الجمعية بينهما

ايضا لان الحال تجامع ذى الحال قال الله تعالى اذا جاؤها وفتحت



ابوابها ای ابوابها مفتوحة فاذا اجتمع الحال و ذوالحال يناسب معنى
الواو لانها لمطلق الجمع فاشتركا فی صفة الجمعية لان مطلق
الجمع يوجد فی الاجتماع وقالوا فی قول الرجل لعبده اد الی الفا
وانت حر وفی قوله للحربی انزل وانت امن ان الواو للحال حتی لا
يعتق العبد ما لم يؤد ولا يأمن الحربی ما لم ينزل لانه جعل
الحرية والامان حال الاداء والنزول فان غرض المتكلم من هذا
الكلام عدم وقوع الحرية والامان فی الحال بل حين الاداء والنزول
فيكون معناه اد الی الفا مقدرا للحرية وانزل مقدرا للامان فی
حال الاداء والنزول فكانا حالين مقدرتين ويقال ان الجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر ای اد الی الفا لتصريح الواو ان الحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوف وينتقض هذا الوجه بقوله تعالی
حتی اذا جاؤها وفتحت ابوابها فانه قد نقل ان ابواب الجنة مفتوحة
قبل وصول اهلها اليها بدليل قوله تعالی جنات عدن مفتحة لهم الابواب

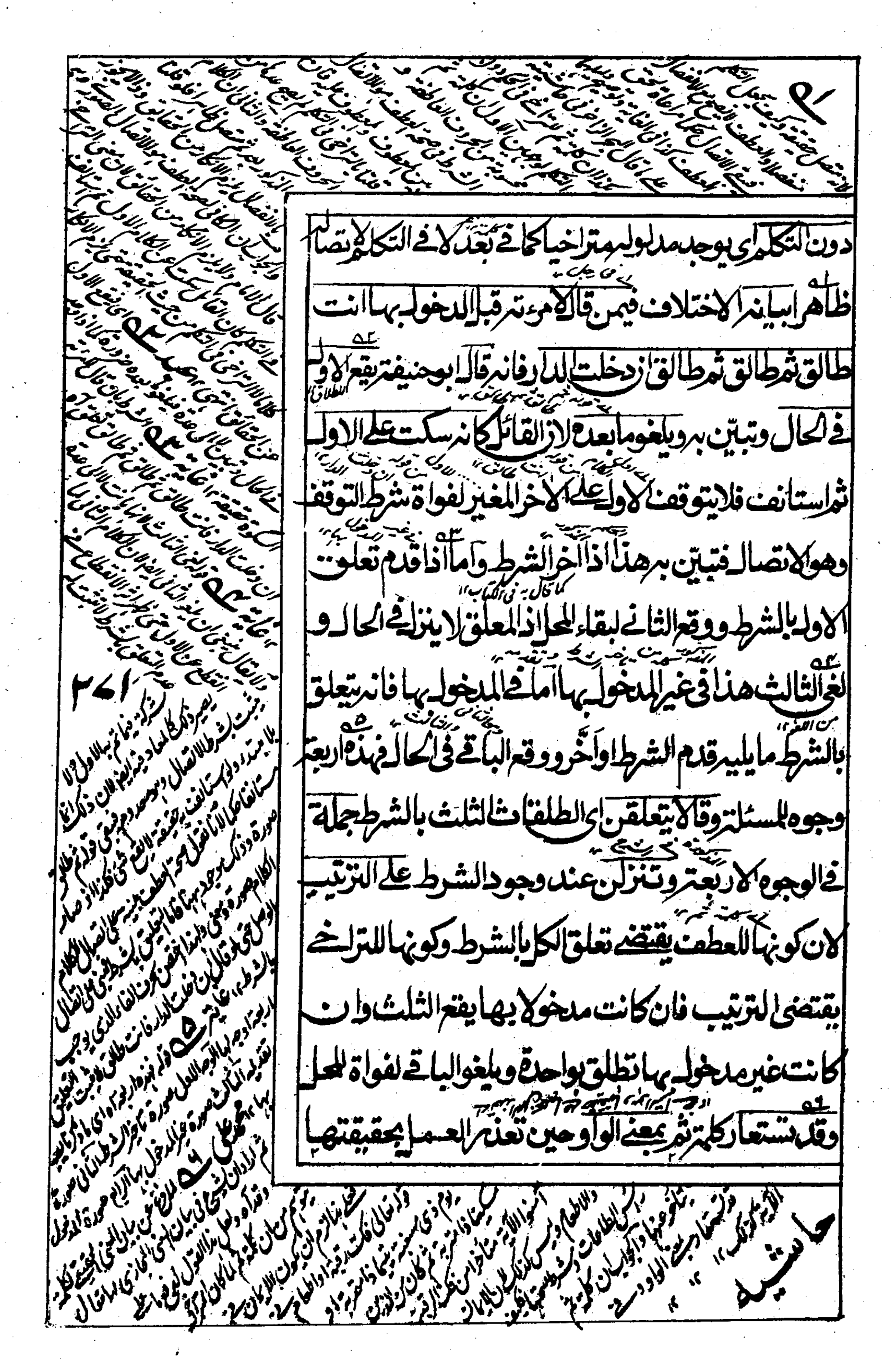
بخلاف ابواب جهنم فانها لا تفتح الا عند الوصول وهذا عناية من الله تعالى
ولا يحسن حملها على العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين واما الفاء فانها
للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة ولهذا اي
لان موجبها ما ذكر قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار الثانية بعد الدخول في الاولى من غير
تراخ اي من غير ان تشتغل بعمل آخر وتاخر الدخول من غير اشتغال حتى لو
دخلت الثانية اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لعدم وجود الشرط وقد
تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل دخولها على الاحكام دون العلل لاستحالة
تاخيرها عن الحكم لكن اذا كان ذلك المذكور من العلل مما يدوم وجودها
فانها في حالة الدوام تكون متراخية عند ابتداء وجود الحكم فيصير الفاء
بمعنى التراخي اي تراخي العلة عن الحكم بهذا الاعتبار يقال لمن هو في يد
ظالم مثلا ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث علة للابشار
لكنه يبقى بعد البشارة فيصح دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء
التعليل ولهذا اي لان الفاء قد تدخل على العلل الدائمة قلنا فيمن قال
لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال اللام للوقت اي يعتق في الحال



حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۹

۲۶۹

اداء اولا فيصير معناه أدّ الى الفا لانك حر وانما يصح دخول الفاء
عليه لان العتق دائم فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولو جعل
الاداء علة وحملت الفاء على حقيقتها لاحتيج الى حذف بان يقال ان
اديت الى الفا فانت حر وهو خلاف الاصل ودخول الفاء على العلل
وان كان خلاف الاصل ايضا الا انه لا يخرج عن حمل على حقيقتها لان العلة
لما كانت دائمة يحصل الترتيب الذي هو مدلولها فكان اولى من الاضمار
واما ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف و
المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم عند ابي حنيفة التراخي
على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا كانه اي الكلام
الذي دخل عليه كلمة ثم مستانف اي كان القائل سكت عن الكلام
الاول ثم استانف كلاما اخر حكما اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة
لعدم القطع حقيقة وانما قال به قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة
موضوعة للتراخي المطلق فينصرف الى الكامل منه وذلك بان يكون
التراخي في التكلم والوجود جميعا اذ لو كان في الوجود دون التكلم
لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود



دون التكلم اي يوجد مدلوله متراخيا كما في بعد لا في التكلم لاتصال
ظاهر ابانه الاختلاف فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه قال ابو حنيفة يقع الاول
في الحال وتبين به ويلغو ما بعده لان القائل كانه سكت على الاول
ثم استانف فلا يتوقف الاول على الاخر المغير لفوات شرط التوقف
وهو الاتصال فتبين به هذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم تعلق
الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في الحال و
لغي الثالث هذا في غير المدخول بها اما في المدخول بها فانه يتعلق
بالشرط ما يليه قدم الشرط او اخر ووقع الباقي في الحال فهذه اربعة
وجوه للمسئلة وقالا يتعلقن اي الطلقات الثلث بالشرط جملة
في الوجوه الاربعة وتنزلن عند وجود الشرط على الترتيب
لان كونها للعطف يقتضي تعلق الكل بالشرط وكونها للتراخي
يقتضي الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
كانت غير مدخول بها تطلق بواحدة ويلغو الباقي لفوات المحل
وقد تستعار كلمة ثم بمعنى الواو حين تعذر العمل بحقيقتها

لاتصال بينهما لان ثم يتضمن الجمع والتراخي فاذا انتفى التراخي بقي

الجمع وهو معنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان

من الذين امنوا لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان هو اصل الاعمال

المقدم عليها وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام

المنكورين في الاية معتبرين قبله وقد فسرت الاية بوجوه

اخر واما بل فموضوع لاثباة مابعده اي بعد بل والاعراض

عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو يعني ان كلمة بل موضوعة

للاضراب عن الاول منفيا كان او مثبتا والاثباة للثاني على

سبيل تدارك الغلط فاذا قلنا جاءني زيد بل عمرو فنقصد الاخبار

بمجيء زيد ولا ثم تبين لك الغلط في ذلك فتنصرف عنه الى مجيء عمرو

وهذا في الاثباة واما في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو فيحتمل امرين

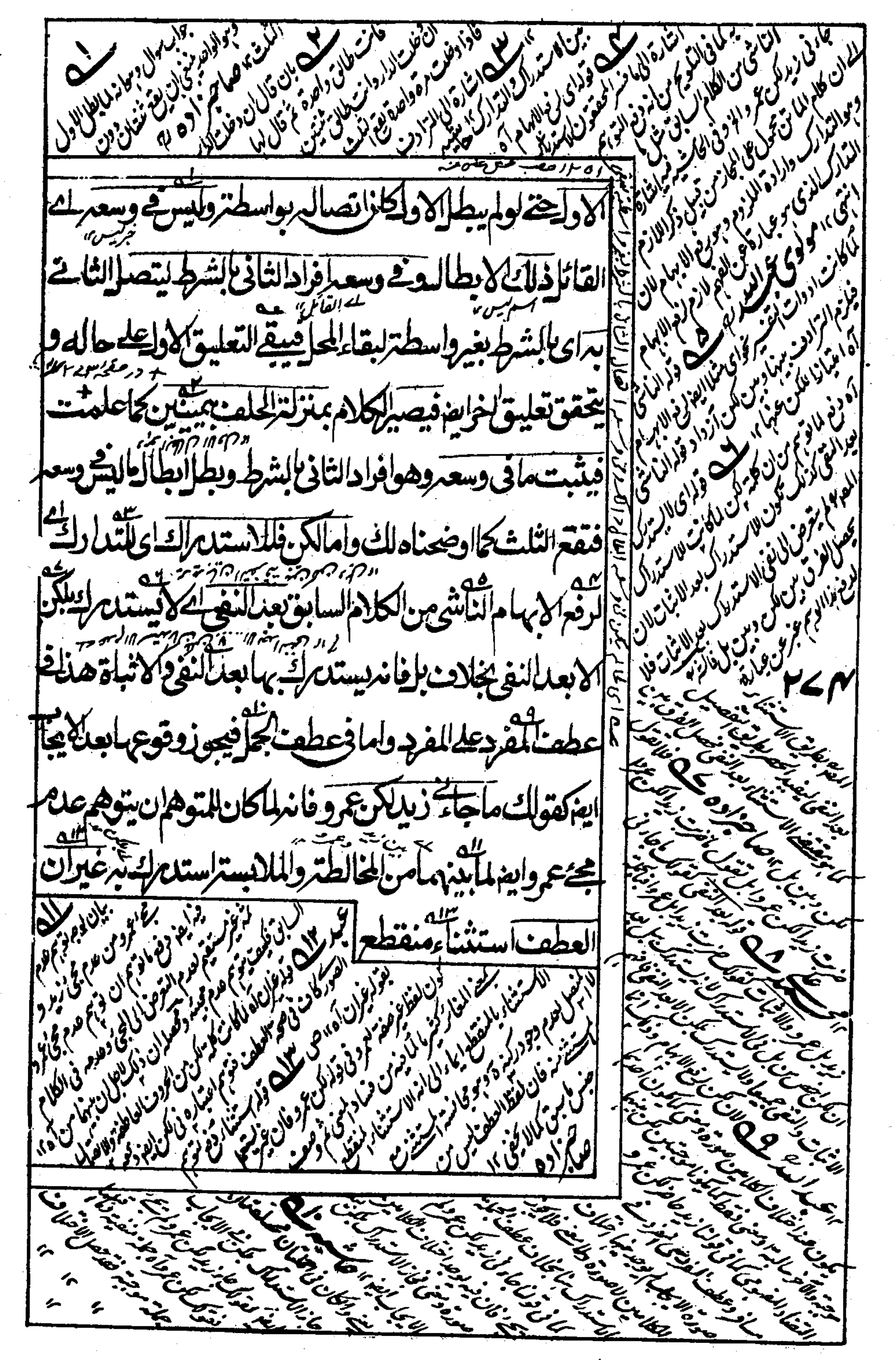
احدهما ان يكون التقدير ما جاءني بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون

المعنى ما جاءني عمرو وظاهر كلام المتن محمول على هذا الاحتمال وقالوا

الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرءته قبل الدخول بها اذا دخلت

الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه وقع الثلث اذا دخلت الدار

لانه قصد الاضراب والرجوع عن تعليق الواحدة الى تعليق
الثنتين والاضراب عن صدر الكلام انما يصح اذا كان محتملا
للرد والرجوع فلا يصح الرجوع لكن تعليق الثنتين يصح لانه في
وسعه لبقاء المحل بالتعليق الاول فصار كانه حلف بيمينين بان قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة يقع الثلث بخلاف العطف
بالواو وعند ابي حنيفة رح حيث لم تقع الا واحدة في ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة وثنتين لانها لم توضع للاستدراك بل لمجرد
العطف فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير
الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول فيثبت الترتيب كما مر
بيانه لانه دليل لقولهما انه يقع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول
فيه اشارة الى ان معنى الاعراض عن الاول في بل هو الابطال وقيل
معناه هو السكوت عنه واقامة الثاني وهو مدخول بل مقامه كان
من قضيته اي قضية لفظ بل اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة ابطال
المعطوف عليه وقيام المعطوف مقامه فلذا قال لكن بشرط ابطال



الاول حتى لو لم يبطل الاول كان اتصاله بواسطة وليس في وسعه اى
القائل ذلك لا ابطال وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني
به اى بالشرط بغير واسطة لبقاء المحل فيبقى التعليق الاول على حاله و
يتحقق تعليق اخر ايضا فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين كما علمت
فيثبت ما في وسعه وهو افراد الثاني بالشرط وبطل ابطال ما ليس في وسعه
فيقع الثلث كما اوضحناه لك واما لكن فللاستدراك اى التدارك اى
لرفع الايهام الناشي من الكلام السابق بعد النفي اى لا يستدرك بلكن
الا بعد النفي بخلاف بل فانه يستدرك بها بعد النفي والاثبات هذا في
عطف المفرد على المفرد واما في عطف الجمل فيجوز وقوعها بعد الايجاب
ايضا كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو فانه لما كان المتوهم ان يتوهم عدم
مجئ عمرو ايضا لما بينهما من المخالطة والملابسة استدرك به غير ان
العطف استثناء منقطع

من قوله وضع للاستدراك بعد النفي اي الا ان العطف به
بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وانتظامه بان يكون
متصلا بعضه ببعض ولا يكون فيه تناقض فاذا فات احد المعنيين
لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
فاذا اتسق الكلام كالمقرله اي كاتساق كلام المقرله بالعبد بقوله
اي حال كون المقرله قائلا بهذا القول وهو ما كان لي قط لكنه اي العبد
لفلان آخر صورة المسئلة ان رجلا في يده عبد فاقر به لانسان
فقال المقرله ذلك الكلام المتسق تعلق النفي بالاثبات هذه الجملة
جواب لاذا ومعناه انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه
مطلقا حتى استحقه اي العبد المقرله الثاني وهو الذي كنى عنه
بفلان والا اي وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فهو مستانف على صيغة اسم الفاعل اي فالمتكلم مستانف بلكن
او على صيغة المفعول اي فالكلام مستانف كالحرة العاقلة البالغة
المزوجة التي زوجها الفضولي من رجل بمائة مثلا فاذا بلغها الخبر

+ جواب سوال وهو ان المراد بالاثبات الذي تعلق به النفي لا يخلو اما ان يكون موصول لكن

تقول لا اجيزه اى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه اى الشان

ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام

بفوات احد المعنيين واعلم ان قوله تقول لا اجيزه النكاح لكن اجيزه

بمائة وخمسين يدل على طلاق النكاح ووجه عدم الاتساق

انها رفعت اصل النكاح فلا معنى لاثباته بمائة وخمسين وانما يكون

متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون

التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح صرح بذلك فى جامع

قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد

بمعنى انه يفيد نفى القيد لا رفع اصل الحكم وذكر فى الشرح اذا زوج

الفضولى الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر

فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا

فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق

لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفى فاذا سبق

النفى لا يمكن تداركه بعده بالاثبات ولا يمكن ان تجعل الاجازة

ههنا متقدمة على النفى كما جعل الاقرار كذلك فى المسئلة الاولى



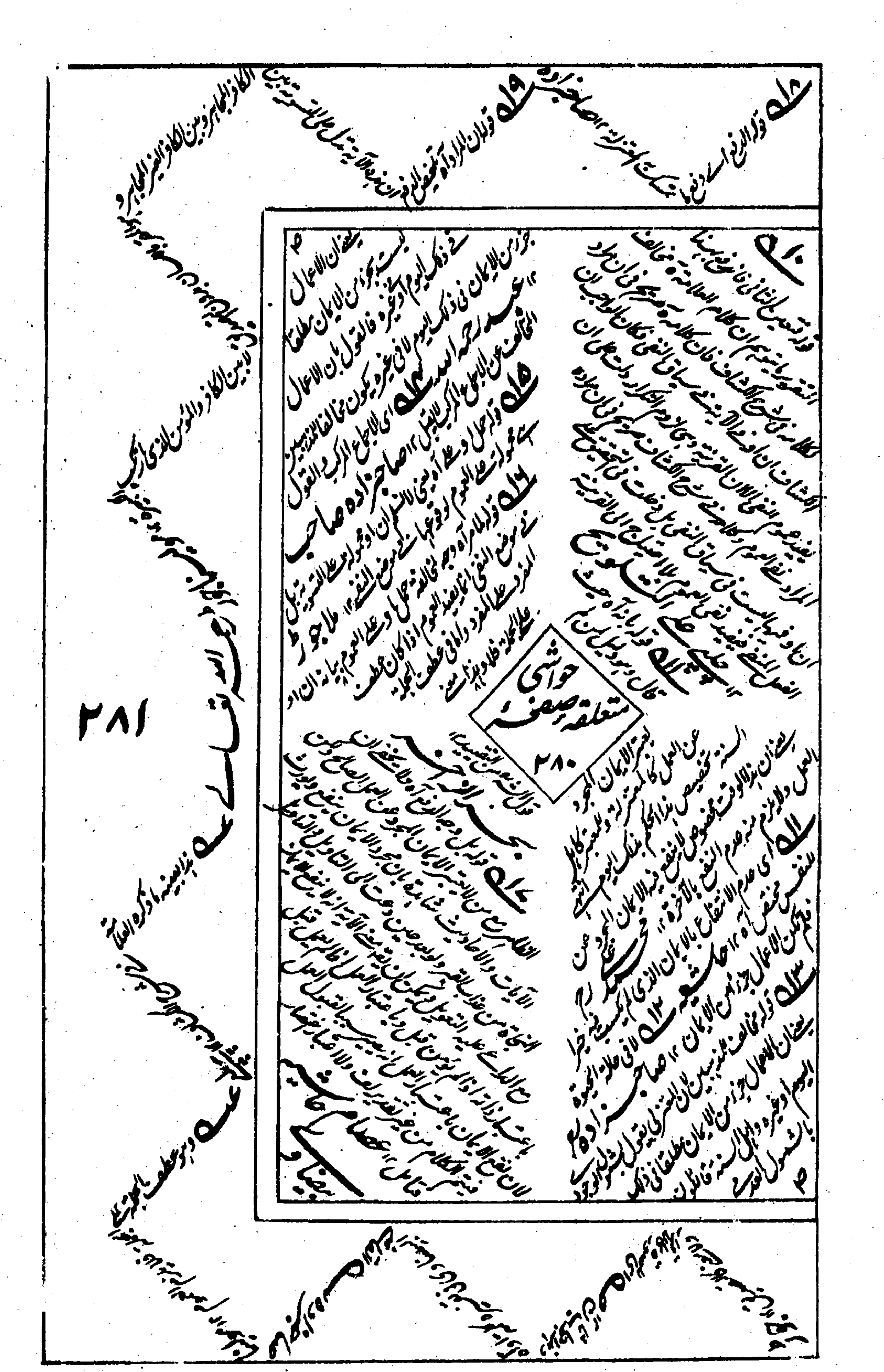
لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينفذ بقولها
اجزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتاخر انتهى وحاصله ان
النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا ابطل
لم يبق شئ حتى ينعقد بمائة وخمسين وفيه نظر لانه نكاح مقيد
وابطال القيد الذي هو الوصف ليس بابطال المقيد الذي هو الاصل
ولا نسلم انه غير منسق وما قال من انه نفي فعل واثباته بعينه ممنوع
بل هو نفي مقيد واثبات مقيد بقيد آخر واما او فتدخل بين اسمين
او بين فعلين فيتناول احد المذكورين فان قلت قد تدخل
بين الاكثر من الاثنين قلنا الاسمان والفعلان عبارتان عن
المعطوف والمعطوف عليه وهما اثنان البتة فان دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانها وضعت للشك كما ذهب اليه جماعة وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولم يوجب الشك
لعدم تصور الشك فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فاوجب التخيير
ولهذا اي لكون او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان
بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه

ای هذا القول لما کان انشاء یحتمل الخبر لانه فی وضعه الاصلی خبر
وقد نقل الی احداث التحریر شرعا مثل بعت واشتریت فی قول
المتعاقدین اوجبت التخییر لانه انشاء حتی کان له ان یختار عتق
ایهما شاء بان یبین العتق فی احدهما علی احتمال انه ای الاختیار
بیان ای هذا الکلام من حیث انه خبر یوجب البیان ای الاظهار
لا التخییر لیکون عملا بهما حتی جعل البیان انشاء من وجه اظهارا
من وجه فاعتبرت جهة الانشاء فی موضع التهمة وجهة الاظهار
فی غیره ای ان التعیین فی احدهما جعل انشاء من وجه حتی شرط
قیام المحل حالة البیان حتی لو مات احدهما لا یمکن تعین المیت
للعتق لان قیامه شرط لانشاء العتق واظهارا من وجه حتی یجبر
علی البیان ولو کان انشاء من کل وجه لما کان مجبورا علیه لان المرء لا
یجبر علی انشاء العتق وقد تستعار هذه ای کلمة او للعموم بقرینة
مثل استعمالها فی موضع النفی وموضع الاباحة فتوجب عموم الافراد



في موضع النفي لانها لاحد المذكورين غير معين وانتفاؤه يستلزم
انتفاء المجموع ان كان خبرا وكذا الانتهاء عنه يستلزم الانتهاء
عن المجموع ان كان نهيا وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة
لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين غير مقصود ثبت العموم
ضرورة وذلك لان الاباحة اطلاق ورفع قيد ومانع وعند ارتفاعه
يثبت العموم كما لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا في الانواع لان
الاذن رفع للقيد وهذا اي لانها توجب عموم الافراد في النفي
وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا يتكلم فلانا او فلانا يحنث
اذا كلم احدهما بخلاف الواو فانه ما لم يتكلمهما لا يحنث لانها
للشركة والجمع دون الافراد لان او في حيز النفي يفيد عموم الافراد
واعلم ان تمسك المعتزلة

على مذهبهم بقوله تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ووجه التمسك به ان النفي في سياق النفي يفيد العموم فيفيد ان عدم النفع للنفس التي لم يكن منها الايمان ولا كسب الخيرات لانه اذا انتفى الايمان انتفى الكسب فيه فيكون ذكره لغوا فوجب حمل او ههنا على التسوية بين النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي امنت ولم تكسب خيرا و الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر اخر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فقوله او كسبت عطف على امنت في النظم واما في التحقيق فعطف لم تكن المحذوف في او كسبت على لم تكن امنت اي لم تكن امنت او لم تكن كسبت وما اجاب عنه القاضي البيضاوي في تفسيره بانه مخصص بذلك اليوم فهو مخالف للمذهبين وكذا حمل او على العموم لما مر من التقييد بل وجه الدفع ما نقول والله اعلم بمراده ان المراد انه لا ينفع في ذلك اليوم احداث الايمان لمن يؤمن قبل اصلا



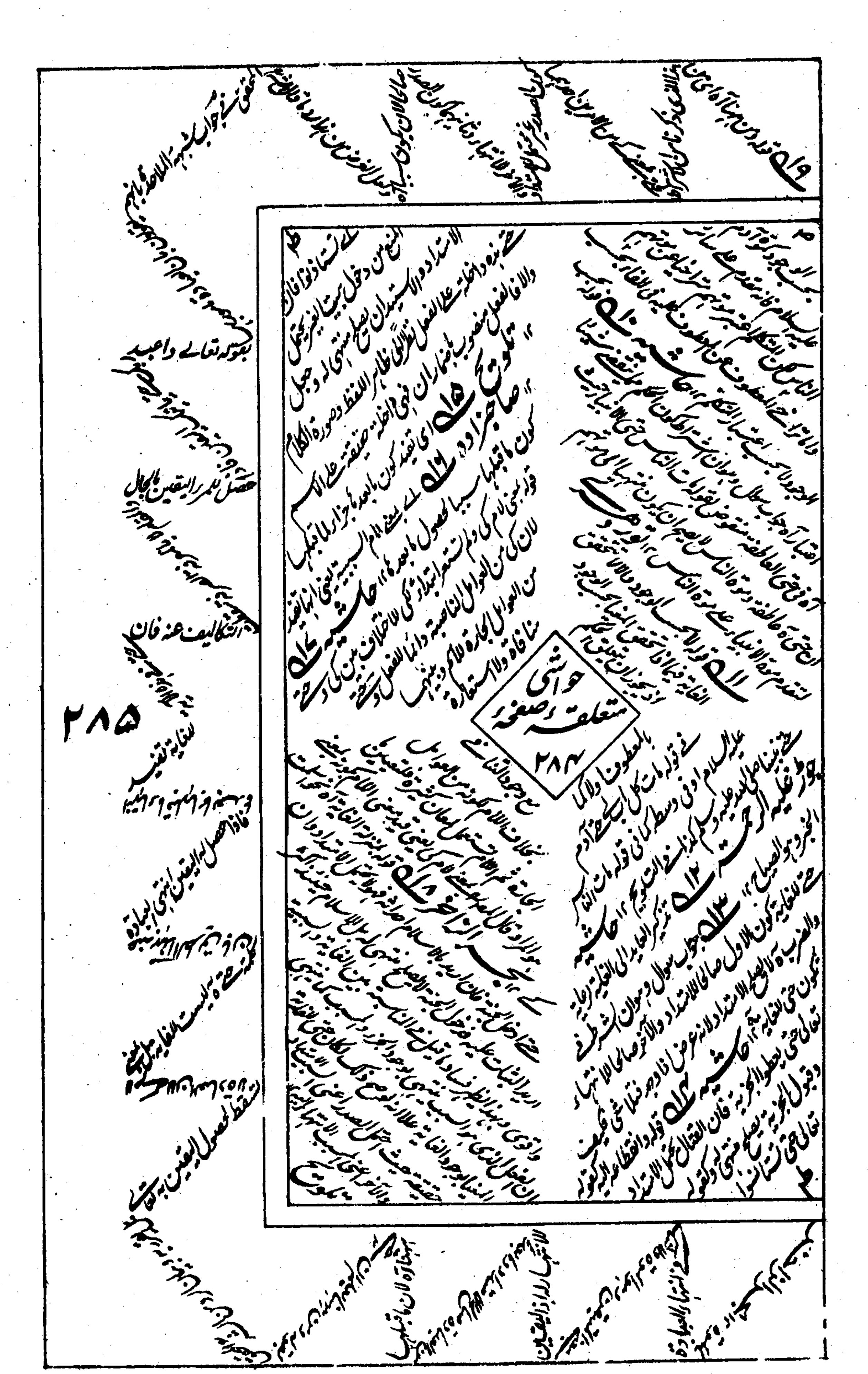
حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۰

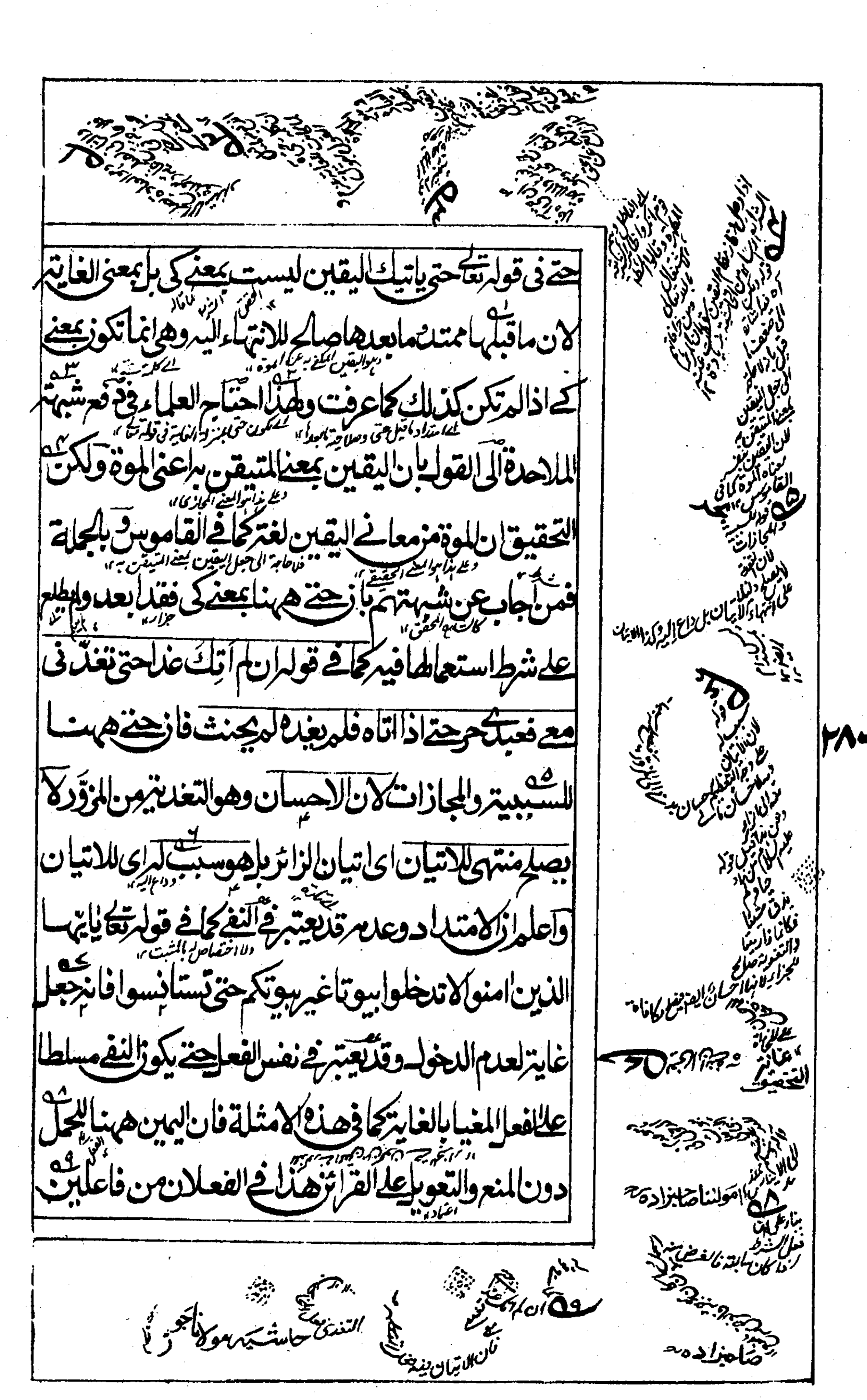
او من لم يكسب في ايمانها شيئا من الخير وليس هذا الا المنافق الذي
آمن ولم يكسب في ايمانه خيرا اذ لو حمل على مرتكب الكبيرة فهو وان ضل
واحبط بارتكابها ما عمل من الخير لكن لا يصدق عليه انه لم يكسب خيرا في
الايمان وانما يصدق هذا على المنافق فيكون في الآية بيان حال
الكافر المجاهر والمنافق ويؤيد هذا ما في المدارك ولو قال لا اكلم احدا
الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر
اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم
الاجتماع فكان له ان يكلمهما وقد تجعل كلمة او بمعنى حتى اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد
ليكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها
نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فانه ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية وهي دخول الدار الثانية
كما لو قال لالزمنك حتى تعطيني حقي وللمناسبة بينهما ان لاحد
المذكورين وتعين كل واحد منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا حتى لو دخل الدار الاولى يحنث و



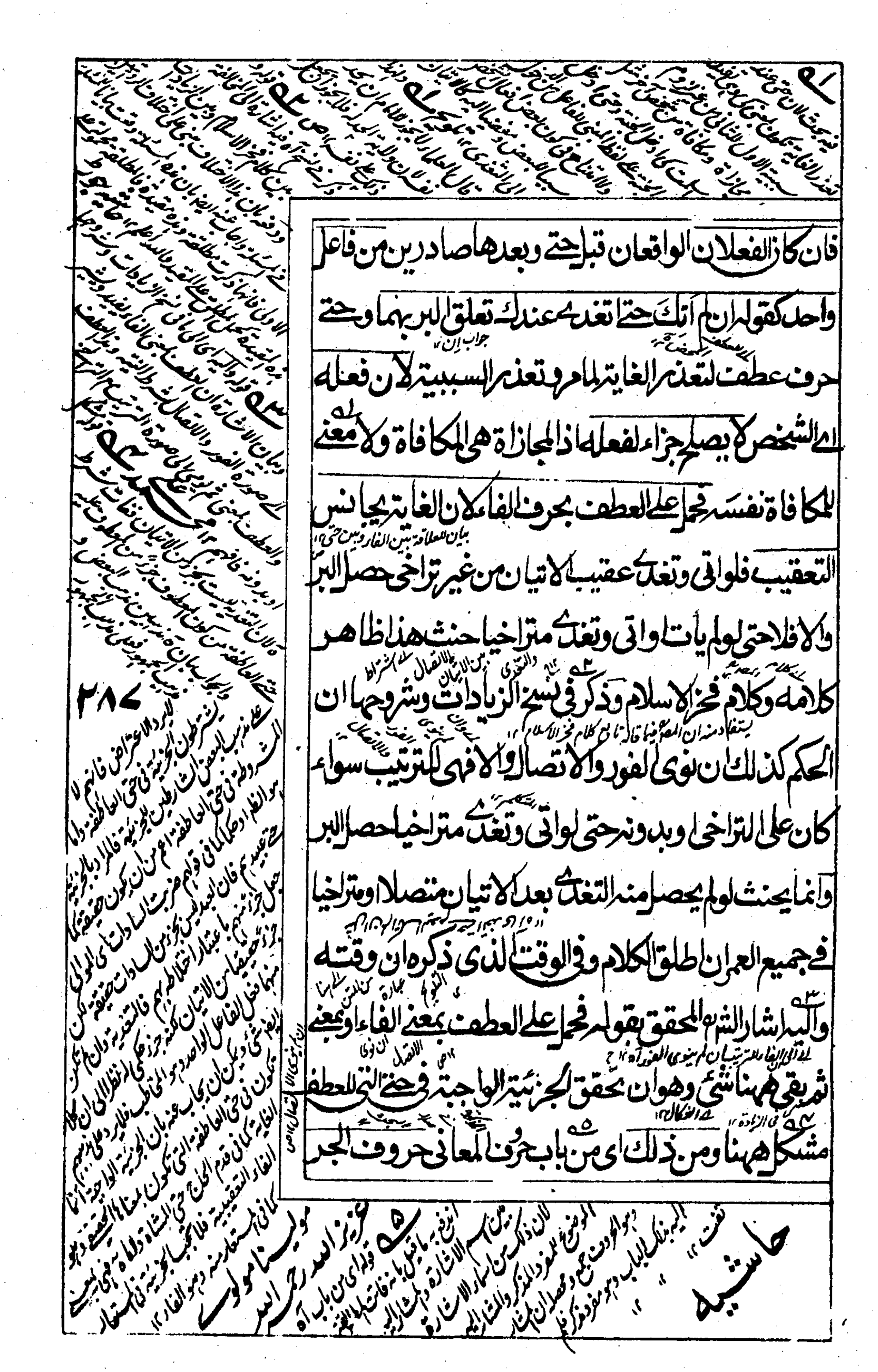
لو دخل الدار الاخرى قبل دخول الاولى بر في يمينه وانتهت اليمين
بانتهاء المحلوف عليه وانما تحمل كلمة او على معنى حتى لانه تعذر
العطف لاختلاف الكلامين من اجل نفي في احدهما واثبات في
الاخر وفيه نظر اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس
حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا اما على المنفي نفسه وعليه مع
حرف النفي وكلاهما صحيح محتمل عند النحاة فالمراد بالتعذر عدم
الحسن والغاية صالحة لان يحمل عليها الكلام لان اول الكلام
حظر وتحريم ممتد فيجوز ان يقصد انقطاعه بهذه الغاية ولذلك
المذكور وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية اي للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه او غيره وهذا اذا كان
ما قبلها امرا ممتدا وما بعدها صالحا للانتهاء له وهذا المعنى حقيقة
لا يتجاوز عنه الا بدليل

والاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها عند الاطلاق وهي قد تكون عاطفة
تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية وفي الجميع معنى الغاية و
في العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها
وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف بحسب اعتبار
المتكلم لا بحسب الوجود ولهذا اي لان حتى للغاية قال محمد في الزيادات فيمن قال
لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان قلع اي امتنع عن الضرب
قبل تحقق الغاية وهو الصياح لان حتى التي للغاية يفيد توقف وجود البر
على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية والضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فان المراد بصلاحه للانتهاء ان
يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر
وانقطاعه اليه والصياح بالنسبة الى الضرب كذلك فيكون كلمة حتى
فيه للغاية واستعير للمجازات بمعنى لام كي فيما اذا لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء ويكون الصدر صالحا لان يكون سببا للفعل الذي بعد حتى
يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشيء و
مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا ومن هنا يعلم ان


حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۸۴
۲۸۵



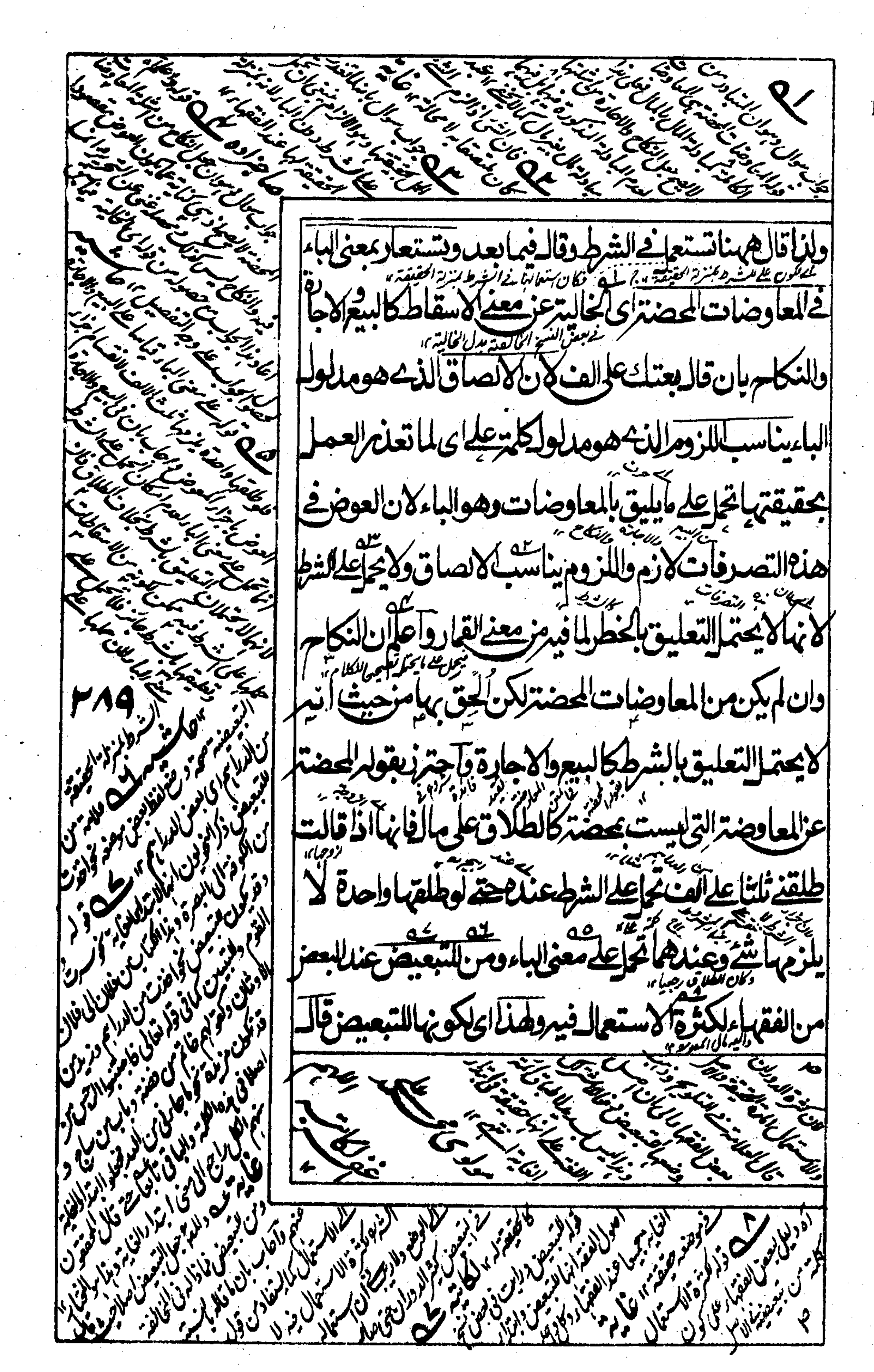
حتى في قوله تعالى حتى يأتيك اليقين ليست بمعنى كي بل بمعنى الغاية
لان ما قبلها ممتد وما بعدها صالح للانتهاء اليه وهي انما تكون بمعنى
كي اذا لم تكن كذلك كما عرفت وهذا احتاج العلماء في دفع شبهة
الملاحدة الى القول بان اليقين بمعنى المتيقن به اعني الموت ولكن
التحقيق ان الموت من معاني اليقين لغة كما في القاموس وبالجملة
فمن اجاب عن شبهتهم بان حتى ههنا بمعنى كي فقد بعد ولم يطلع
على شرط استعمالها فيه كما في قوله ان لم آتك غدا حتى تتغدى نى
معي فعبدي حر حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث فان حتى ههنا
للسببية والمجازاة لان الاحسان وهو التغدية من المزور لا
يصلح منتهى للاتيان اي اتيان الزائر بل هو سبب له اي للاتيان
واعلم ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا فانه جعل
غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا
على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل
دون المنع والتعويل على القرائن هذا في الفعلان من فاعلين



فان كان الفعلان الواقعان قبل حتى وبعدها صادرين من فاعل
واحد كقوله ان لم آتك حتى تغدى عندك تعلق البر بهما وحتى
حرف عطف لتعذر الغاية لما مر وتعذر السببية لان فعله
اى الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى
للمكافاة نفسه فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية يجانس
التعقيب فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يأت او اتى وتغدى متراخيا حنث هذا ظاهر
كلامه وكلام فخر الاسلام وذكر فى نسخ الزيادات وشروحها ان
الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء
كان على التراخى وبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا
فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكره ان وقته
واليه اشار الشيخ المحقق بقوله فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى
ثم بقى ههنا شئ وهو ان تحقق الجزئية الواجبة فى حتى التى للعطف
مشكل ههنا ومن ذلك اى من باب حروف المعانى حروف الجر

فالباء للالصاق وهذا اي لانها للالصاق وهو يقتضي ملصقا و
ملصقا به قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع
على الصدق فاذا اخبر كاذبا لا يحنث لانه اذا قال ان اخبرتني
بقدوم زيد كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني
اخبارا ملصقا بالقدوم والصاق بالقدوم لا يتصور قبل وجوده
لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار بطريق الصدق وعلى
للالزام اي كلمة على وضعت للاستعلاء وهي في قوله علي الف درهم
للالزام لان الدين يستعلي من يلزمه وقد تستعمل تلك الكلمة للشرط
اي تستعمل في معنى مفهوم مشترك كون ما بعدها شرطا لما قبلها قال
الله تعالى وتبارك يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط
عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه
على كذا الا انه مؤدي الى معنى الشرط وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط

غاية التحقيق



ولذا قال ههنا تستعمل في الشرط وقال فيما بعد وتستعار بمعنى الباء
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح بان قال بعتك على الف لان الالصاق الذي هو مدلول
الباء يناسب اللزوم الذي هو مدلول كلمة على اي لما تعذر العمل
بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في
هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق ولا يحمل على الشرط
لانها لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار واعلم ان النكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكن الحق بها من حيث انه
لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة واحترز بقوله المحضة
عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت
طلقني ثلثا على الف تحمل على الشرط عنده حتى لو طلقها واحدة لا
يلزمها شيء وعندهما تحمل على معنى الباء ومن للتبعيض عند البعض
من الفقهاء لكثرة الاستعمال فيه ولهذا اي لكونها للتبعيض قال

بوحنيفة رحمه الله فيمن قال اعتق من عبيدك من شئت عتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا لاقتضاء من الموصول الشمول ومن الصلة
التبعيض فينقص من الكل واحد ليكون العمل بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان من للتبيين بقرينة من الموصول بخلاف قوله
من شاء اى من العبيد لان اى المولى وصفه اى بعض العبيد بصفة
عامة وهى من شاء فاسقط اى عموم الصفة الخصوص اى التبعيض
الذى هو مدلول كلمة من على ما عرف من ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة تعم لا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف
بها فيقال عمرو المضروب كذا كما يقال زيد الضارب كذا فالموصول
صار موصوفا بالمفعولية ثمه كما صار موصوفا بالفاعلية ههنا
فصار عاما بعموم الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى قائم
بالموصوف وذلك المعنى انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب
قائم بالضارب لا بالمضروب وانما للمفعول تعلق بذلك
المعنى باعتبار التاثير فلا يؤثر ذلك فى العموم وتحقيقه ان فهم
المفعول عند نسبة الفعل الى الفاعل بطريق الضرورة لان التاثير

بالضرب مثلا يقتضي تحقق المضروب في ثبوت صفة المضروبية له

فيكون ثابتا ضرورة والامر الضروري يثبت بقدر الضرورة فلا تعم

على ان المفعول فيما قبل هو العتق فتامل والى لانتهاء الغاية اي

يدخل الى في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام والمراد بالغاية المسافة

استعمالا للجزء في الكل وللمجاورة في المجاور اذ الابتداء والانتهاء

يوجدان فيها لا في الغاية التي هي النهاية وفي للظرفية بين حذفه و

اثباته في ظروف الزمان عند ابي حنيفة وعندهما سواء فقوله

ان صمت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع

العمر لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل

فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه

الا بدليل و قوله ان صمت فى الدهر واقع على صوم ساعة حتى لو
نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعدما شرع فيه حنث لان الظرف قد
يكون اوسع من المظروف وتستعار للمقارنة نحو انت طالق فى
دخولك الدار اى مقارنة به فلم تطلق قبله ووجه الاستعارة ان
بين المظروف والظرف مقارنة فتحققت المناسبة بين المقارنة
والظرفية ومن ذلك اى من حروف المعانى حروف الشرط اى كلماته
وتسميتها حروفا باعتبار ان ان اصل فيها وهى حرف كما قال و
حرف ان هو الاصل فى هذا الباب اى فى باب الشرط لانه اختص به
بخلاف غيره فانه يستعمل فى معان اخر ايضا واذا يصلح للوقت والشرط
على السواء فهو مشترك بينهما هذا عند الكوفيين ومعنى الشرط
تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط
اى من غير ارتباط ظرفية ونحوها كعموم الاوقات والاحوال
ومعنى الوقت فى اذا انها تستعمل فى وقت حصول مضمون
ما اضيفت اليه فلا يكون الفعل مجزوما به واذا
استعمل للشرط يكون الفعل مجزوما به ولم يبق فيه



معنی الوقت عندهم وهو قول ابی ح وعند البصریین وهو قولهما ے

ای کلمة اذا للوقت ای حقیقة فی الظرف یضاف الی جملة فعلیة فی معنی

الاستقبال واعلم انها تستعمل لمجرد الظرفیة من غیر اعتبار شرط وتعلیق

ویجازی بها ای تستعمل استعمال کلمة المجازات من غیر سقوط الوقت

ای معنی الظرفیة عنها فانها مثل متی فانها ای کلمة متی للوقت لا

یسقط معنی الظرفیة والوقت عنها بحال والمجازاة بها ای بکلمة متی

لازمة فی غیر موضع الاستفهام والمجازاة باذا غیر لازمة بل هی ے

المجازاة فی حیز الجواز فاذا ومع ذلک لم یسقط معنی الوقت عن متی فی

المجازات فاولی ان لا یسقط عن اذا فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقک فانت

طالق لا یقع الطلاق عندهما کما اذا قال ان لم اطلقک فانت طالق وقالا

یقع اولما فرغ من الیمین کما اذا قال متی لم اطلقک فانت طالق وهذا اذا لم ینو

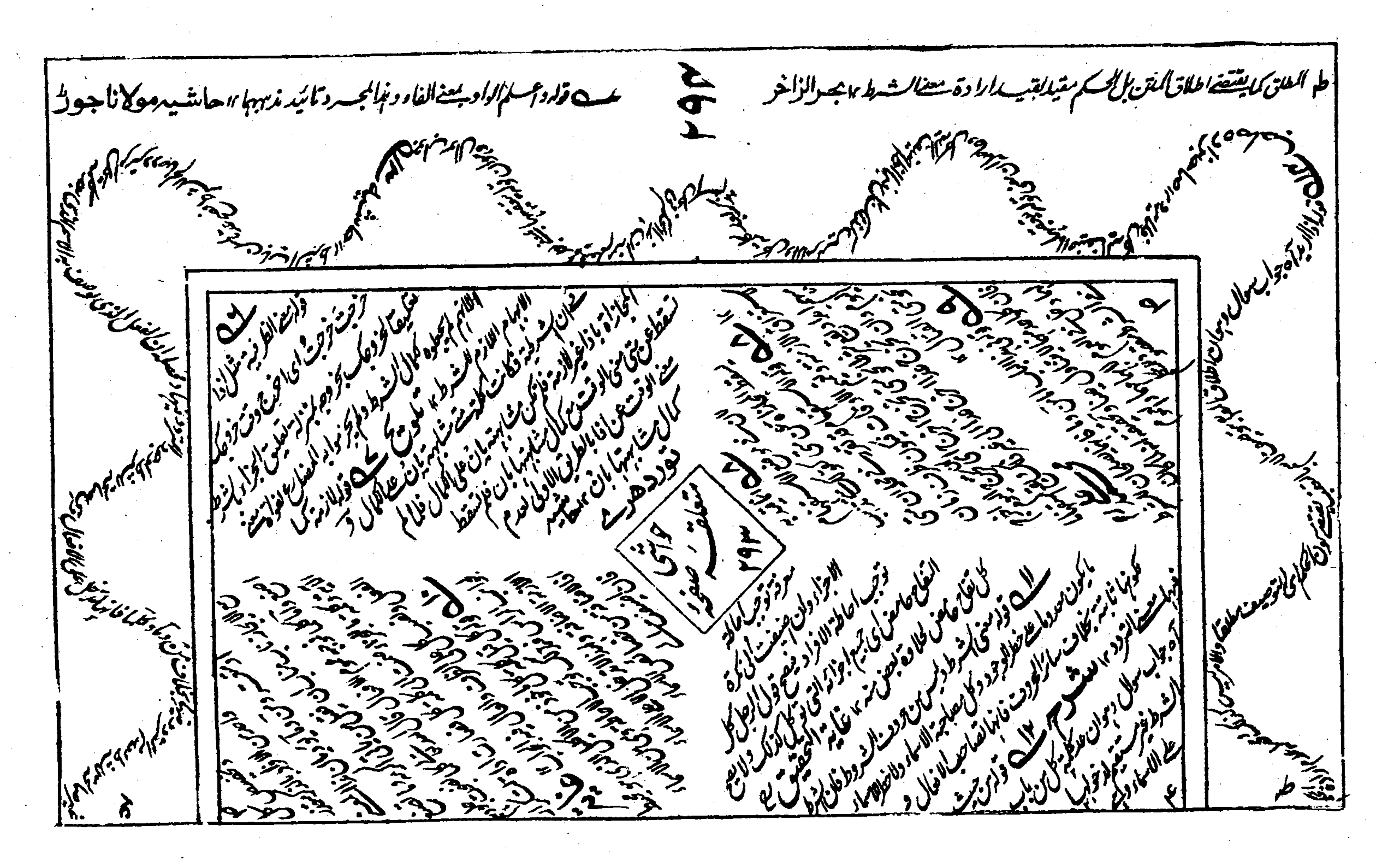
شیئا واما اذا نوی الوقت والشرط المحض فهو علی مانوی اتفاقا ومن

وما وکلما یدخل فی هذا الباب ای باب الشرط وفی کلمة کل معنی الشرط

ایضا من حیث ان الاسم الذی یتعقبها ای کلمة کل ای ما اضیف الیه

کل یوصف بفعل لا محالة لیتم الکلام ای اذا ارید منه معنی الشرط

طه المطلق كما يقتضي اطلاق المتن بل الحكم مقيد بالقيد ارادة معنى الشرط ١٢ بحر الزاخر — سه قوله واعلم الواو بمعنى الفاء وهذا المجرد تائيد مذهبهما ١٢ حاشيه مولانا جوڑ

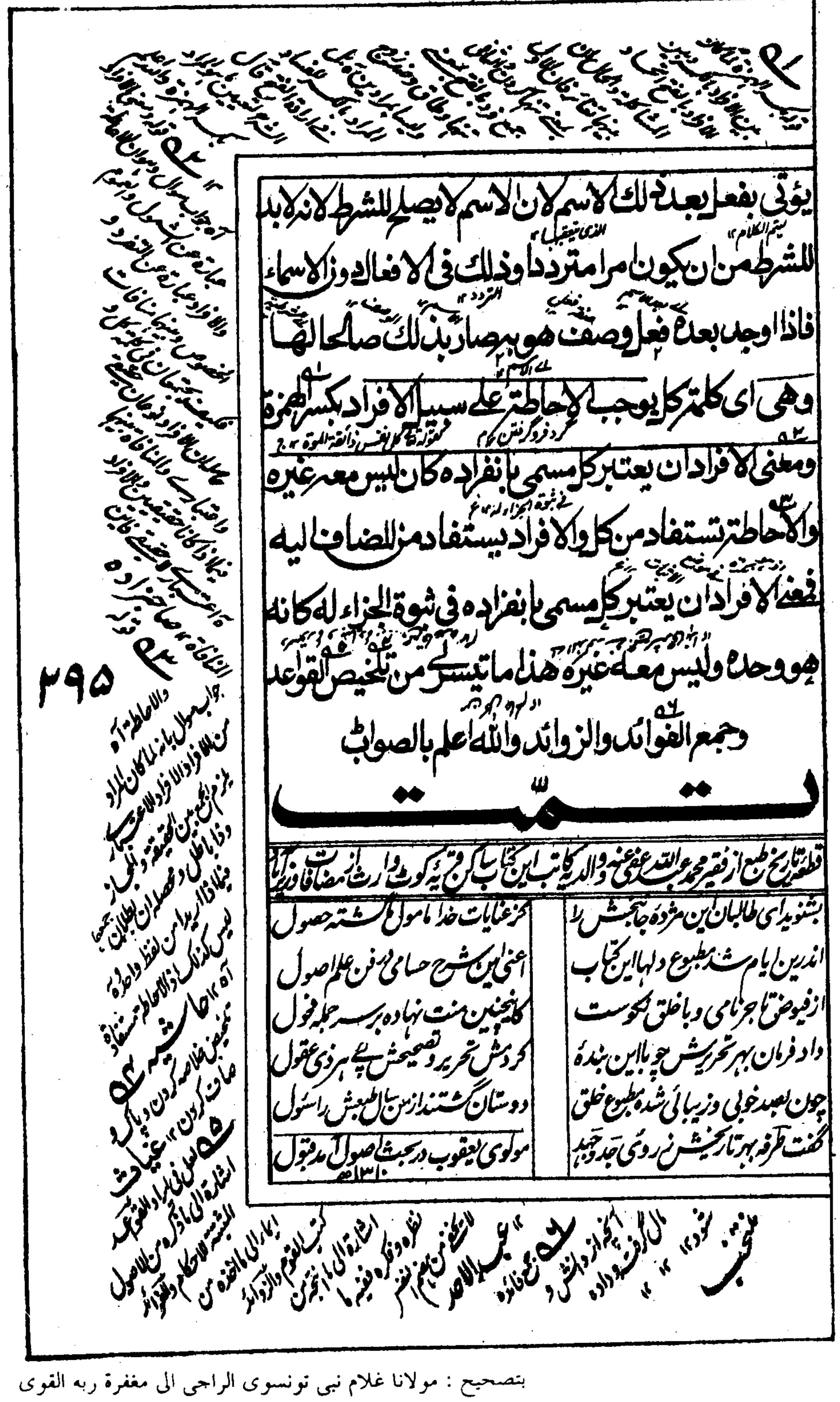


حواشی متعلقہ صفحہ ۲۹۳

٦ قوله بمنزلة الظرف ... نحو مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك ...

٨ انما قيد به لان من موضع الاستفهام ... قوله الاستفهام يعني متى ... الاستغراق الازمنة وتعميم الاوقات فيكون ظرف زمان ...

١٠ قوله كل ...



يؤتى بفعل بعد ذلك الاسم لان الاسم لا يصلح للشرط لانه لابد
للشرط من ان يكون مرامترددا وذلك في الافعال دون الاسماء
فاذا وجد بعده فعل وصف هو به صار بذلك صالحا لها
وهي اى كلمة كل يوجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره
والاحاطة تستفاد من كل والافراد يستفاد من المضاف اليه
فمعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كانه
هو وحده وليس معه غيره هذا ما تيسر لي من تلخيص القواعد
وجمع الفوائد والزوائد والله اعلم بالصواب

تمت

قطعه تاريخ طبع از فقير محمد عبد الله غفي عنه والديه كاتب اين كتاب ساكن قريه كوٹ وارث از مضافات وزير آباد

بشنويد اى طالبان اين مژده جانبخش را — كز عنايات خدا مامول گشته حصول
اندرين ايام شد مطبوع والها اين كتاب — اعني اين شرح حسامي در فن علم اصول
از فيوض تاجر نامي و با خلق نكوست — كالنجين منت نهاده بر سر جمله فحول
داد فرمان بهر تحريرش چو با اين بنده — كردمش تحرير و تصحيحش پے هر ذى عقول
چون بعد خوبى و زيبائى شده مطبوع خلق — دوستان گشتند از سال الطبعش راسول
گفت ظرفه بهر تاريخش ز روى جد و جهد — مولوى يعقوب در بحث اصول آمد قبول
١٣١٠ھ